ТРАДИЦИЯ
И
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

Альманах
2012-2013

Донецк
«Донбасс»
2013

УДК 111:130.11
ББК 87.3(0)6я431
Т 65

Рецензенты:
В. Ю. Попов, д. филос. н.
О. С. Киселёв, к. филос. н.

Рекомендовано к печати кафедрой философии донецкого филиала ЦГО НАН Украины (протокол № 4 от 1.11.2013)

Традиция и традиционализм. Альманах (2012-2013). – Донецьк : Донбасс, 2013. – 356 с.
ISBN 978-617-638-205-8

Сборник материалов Круглого стола «Феноменология религии и традиционализм М. Элиаде» (посвященного 105-летию со дня рождения Мирчи Элиаде), который проходил в г. Донецке 10 ноября 2012 года, а также Круглого стола «Векторы традиционализма – Восток, Ислам, Язычество» (посвященного 115-летию со дня рождения Юлиуса Эволы), который проходил в г. Донецке 16 ноября 2013 года. Книга представляет интерес для философов, религиоведов, культурологов, историков и всех, кого интересуют вопросы традиционализма и традиционного общества.

Збірник матеріалів Круглого столу «Феноменологія релігії і традиціоналізм М. Еліаде» (присвяченого 105-річчю з дня народження Мірчі Еліаде), що відбувався в м. Донецьку 10 листопада 2012 року, а також матеріалів Круглого столу «Вектори традиціоналізму – Схід, Іслам, Язичництво» (присвяченого 115-річчю з дня народження Юліуса Еволи), що відбувався в м. Донецьку 16 листопада 2013 року. Книга становить інтерес для філософів, релігієзнавців, культурологів, істориків і всіх, кого цікавлять питання традиціоналізму і традиційного суспільства.

СОДЕРЖАНИЕ

Феноменология религии и традиционализм М. Элиаде

Материалы Круглого стола

«Феноменология религии и традиционализм М. Элиаде»

(посвященного 105-летию со дня рождения Мирчи Элиаде)

Капранов С. В.

ЕЛІАДЕ І ТРАДИЦІОНАЛІЗМ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Питання про приналежність Мірчі Еліаде до традиціоналізму стало предметом наукових досліджень у 1980-х рр., і досі лишається дискусійним. Його розглядали у своїх публікаціях К. Фьйоре, М. Л. Ріккетс, Е. Монтанарі, Д. Дюбюїссон, Дж. де Турріс, Ф. Міхаєску, М. Толчя, К. Мутті, П. Пізі, М. Седжвік, С. Вассерстром, К. Ґроттанеллі, Н. Спінето, Л. Бордаш, С. В. Пахомов, В. А. Лихачев, П. Г. Носачев тощо. Думки дослідників різняться – від безапеляційного твердження, що Еліаде – традиціоналіст, до повного заперечення цієї тези. Неоднозначним є і ставлення в середовищі самих традиціоналістів: наприклад, А. Г. Дугін вважає Еліаде традиціоналістом, а Р. Фабрі це заперечує.

Питання ускладнюється тим, що поняття “традиціоналізм” неоднозначно. У широкому розумінні воно може означати будь-яке світосприйняття, що базується на традиційних цінностях, або прихильність до традиції як такої (додамо, що й поняття “традиція” так само багатозначне). Проте у нашій доповіді йтиметься переважно про традиціоналізм у вузькому сенсі, а саме про інтелектуальний напрям, заснований у 20-ті рр. минулого століття французьким мислителем Рене Ґеноном (1886 – 1951). Цей напрям також називають, здебільшого у західній літературі, перенніалізмом (від philosophia perennis – «вічна філософія»). Однак і цей напрям не становить єдиного цілого, і у поглядах окремих його представників існують значні розбіжності.

У даній доповіді ми з методологічних міркувань розглядатимемо традиціоналізм окремо від правих та ультраправих політичних ідеологій, включно з консервативно-революційною, оскільки ці явища не тотожні: традиціоналіст може не бути “правим” (наприклад, може триматися осторонь від політики, як Ґенон або Кумарасвамі), і, навпаки, далеко на всі “праві” є традиціоналістами у зазначеному вище вузькому сенсі. Тому зв’язки Еліаде з «Залізною гвардією», його ставлення до

режиму Салазара тощо ми не розглядатимемо – вони потребують окремого аналізу.

Відомо, що Еліаде був особисто знайомий з трьома класиками традиціоналістської думки – Р. Ґеноном, Ю. Еволою та А. Кумарасвамі, листувався з ними, а з Еволою неодноразово зустрічався (знайомство з А. Корбеном ми тут не беремо до уваги, оскільки його приналежність до традиціоналізму також під питанням). Сам по собі факт спілкування з традиціоналістами, звісно, ще не свідчить, що Еліаде був їхнім однодумцем, проте опублікована кореспонденція є цінним джерелом для досліджень.

Також відомо, що Еліаде познайомився з працями провідних мислителей-традиціоналістів на початку своєї творчості (у 1926-1927 рр.), і відтоді уважно їх вивчав. У працях Еліаде можна знайти також згадки і посилання на їхні праці – найбільше на Кумарасвамі, якому румунський вчений навіть присвятив окреме есе у ранній період творчості. Можна також зауважити поодинокі фрагменти, де Еліаде висловлює своє ставлення до традиціоналізму загалом або до окремих його представників. Нерідко воно вельми критичне, проте справляє неоднозначне враження. Ґенон, Евола та Кумарасвамі також знали праці видатного релігієзнавця. Ґенон, наприклад, схвально відгукнувся про "Міф вічного повернення", але критикував філософію історії Еліаде. Евола багаторазово посилався на праці Еліаде, переклав його книгу "Шаманізм та архаїчні техніки екстазу" італійською мовою (під псевдонімом "Карло д'Альтавілла"), написав рецензію на італійське видання "Трактату з історії релігій".

Нарешті, аналіз філософських поглядів Еліаде та їх порівняння з поглядами Ґенона та Еволи виявляє низку суттєвих розбіжностей, неодноразово помічених дослідниками. Так, Еліаде не поділяв концепції єдиної метафізичної традиції; його філософія історії була відмінна від класичного традиціоналістського погляду; на відміну від Ґенона, він цінував культуру "примітивних" народів і, зокрема, шаманізм; на відміну від Еволи, позитивно ставився до впливу на сучасний Захід "екзотичних" культур.

До цього можна додати, що грандіозний проект "нового гуманізму" Еіладе прямо суперечить поглядам на майбутнє як Ґенона, так і Еволи.

Окремо слід зауважити свого роду конспірологічну лінію у дослідженні зазначеної проблеми. Головна ідея її прихильників (М. Седжвік, С. Вассерстром тощо) полягає в тому, що Еіладе, особливо у повоєнний період, приховував свої справжні погляди. Вони посилаються, зокрема, на свідчення В. Квінна, який написав під керівництвом Еліаде дисертацію про Кумарасвамі. Наприклад, С. Вассерстром твердить, що Еліаде був послідовником "лінії передачі таємного знання" від Мартінеса де Паскуаллі через Луї-Клода де Сен-Мартена до Ґенона.

Найбільш переконливою виглядає позиція Н. Спінето, який вважає, що можна говорити про значний вплив традиціоналістів на філософію релігії Еліаде, але, по-перше, на неї значно вплинули також інші філософи та вчені, зокрема К. Ґ. Юнґ, С. К'єркеґор, В. Шмідт та віденська школа тощо; по-друге, Еліаде творчо переосмислив ідеї Ґенона, Еволи та Кумарасвамі й створив власну філософію, яка у принципових питаннях розходиться з класичним традиціоналізмом. Важливо, проте, порівняти й виявити міру впливу тих чи інших мислителів на творчість румунського вченого.

Одначе, лишається нез'ясованим, чи можна назвати філософію Еліаде традиціоналістською в ширшому розумінні слова. Для відповіді на це питання потрібно насамперед проаналізувати поняття традиції, а також суміжні поняття традиційної релігії та традиційної культури у творах Еліаде. Нарешті, ще одним важливим питанням, сьогодні мало дослідженим, лишається вплив Еліаде на пізніший традиціоналізм.

Вишинський С. Д.

МІРЧА ЕЛІАДЕ ЯК РЕФОРМАТОР ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКОГО ДИСКУРСУ

Проблема приналежності румунського історика релігій Мірчі Еліаде (1907-1986) до школи інтегрального традиціоналізму, пов'язуваної з іменами таких мислителів і дослідників сакрального, як Рене Генон (1886-1951), Ананда Кумарасвамі (1877-1947), Фрітьоф Шуон (1907-1908), Тітус Буркхардт (1908-1984) та Юліус Евола (1898-1974), що періодично потрапляє у фокус дискусії як самих традиціоналістів, так і академічних філософів і релігієзнавців, біографів та істориків традиціоналізму, містить у собі дещо більше, аніж чисто класифікаційний аспект. Вирішення цього питання на ту чи ін. користь означає або збереження традиціоналістської ортодоксії в її непорушності, що також вказує на визнання правочинності жорстких бінарностей, на яких Рене Геноном і його учнями було зведено фундамент перенніалізму – або, навпаки, постановку під сумнів правильності чи, щонайменше, точності генонівських тез, їхньої претензії на абсолютність, а відтак і незмінність філософського дискурсу традиціоналізму. Ряд сучасних авторів, що мають прямий або опосередкований стосунок до новітнього традиціоналізму, як то російські філософи Аркадій Малєр (нар. 1979), Олег Фомін (нар. 1976)[1], натхненник «постгенонізму» Александр Дугін (нар. 1962)[2] чи італійський традиціоналіст Клаудіо Мутті (Омар Амін) (нар. 1946)[3]) часто зачисляють до плеяди традиціоналістів постаті швейцарського психолога Карла Юнга (1875-1961), французького орієнталіста Анрі Корбена (1903-1978) – а також Мірчу Еліаде, перед фігурою якого серед сучасних традиціоналістів, схоже, панує безсумнівний пієтет, причини чого слід шукати не лише у строгій

1 Фомин О. Сакральная триада : Алхимия, мифология и конспирология / Олег Фомин. – М. : Вече, 2005. – С. 213.

2 Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового Университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – С. 30.

3 Sedgwick M. Against the modern world : Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century / Mark Sedgwick. – New York : Oxford University, 2004. – C. 15.

ревізії модернового скептицизму в питаннях традиційної культури, але й у політичному минулому автора, протягом більше ніж десятиліття пов'язаного з румунським аналогом Консервативної Революції – «Залізною Гвардією» (рум. *Garda de Fier*)[4].

Попри визнання спільностей, що об'єктивно існують між поглядами Мірчі Еліаде та його сучасниками з традиціоналістського табору, а також певний вплив, якого румунський дослідник зазнав з їх боку, персональні знайомства, переписку, зустрічі тощо[5,6], котрі ми відносимо на рахунок ширше артикульованого феномену перенніалізму[7] (від лат. *philosophia perennis et universalis* – «вічна та універсальна філософія») – надто легковажне ототожнення їхніх ідей під одним філософським «брендом» є хибним. Підставою для цього є не тільки і не стільки те, що ані метри традиціоналістської думки, як і сам Мірча Еліаде ніколи не відносили себе до якого-небудь єдиного інтелектуального руху, ані навіть те, що останній не визнавав і не вів мову про властиво генонівський логоцентричний концепт «Традиції»[8] (фр. *la Tradition primordiale* – «визначальна Традиція») – скільки те, що румунський дослідник не приймав саму *логоцентричність* і доктринерство в її формулюванні. Ця «дрібниця», однак, коштує інтегральному традиціоналізму його ідентичності, закладеної Рене Геноном і беззастережно прийнятої його послідовниками, а відтак щонайменші спроби релятивізації жорстких принципів французького традиціоналіста ведуть

4 Ленель-Лавастин А. Забытый фашизм : Ионеско, Элиаде, Чоран / Александра Ленель-Лавастин. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 167-237.

5 Элиаде М. Посулы равноденствия (1907–1937) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907–1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937–1960) / Мирча Элиаде. – М. : Критерион, 2008. – С. 347.

6 Стефанов Ю. Мифология чувственности / Юрий Стефанов // Майтрейи / Мирча Элиаде. – СПб : Азбука, 2000. – С. 9.

7 Вишинський С. До проблеми співвідношення онтологічних дискурсів «philosophia perennis» / Святослав Вишинський // Наукові записки. Серія «Філософія». – 2012. – Вип. 10. – С. 214–224.

8 Элиаде М. Жатва солнцеворота (1937–1960) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907–1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937–1960) / Мирча Элиаде. – М. : Критерион, 2008. – С. 378.

не лишень до плюралізації традиціоналістської філософії, але й до визнання її змінності як явища духовної трансмісії – а, отже, і небезумовності його принципів, на якій наполягав останній[9]. Особливого значення така зміна акцентів, властива для творчості Мірчі Еліаде, має в епоху завершення модерну, окреслену Рене Геноном як «велика пародія»[10], що відкриває шляхи не лишень для реінтерпретації традиціоналістського спадку, але й для цілком нового погляду на постмодернову дійсність, котра в такому ракурсі може поставати не настільки однозначною – і не настільки «демонічною». Зі свого боку ми не виключаємо, що реабілітація ідей Мірчі Еліаде, Карла Юнга, Мартіна Гайдеггера (1889-1976) та ін. мислителів у новітньому традиціоналістському дискурсі, в значній мірі інспірованому Александром Дугіним, має на своїй меті виправдання і теоретичне обґрунтування трансформації самого інтегрального традиціоналізму на користь практичних стратегій, витоки яких слід шукати у філософії Консервативної Революції – зокрема, в ідеях італійського «традиціоналіста без традиції»[11] Юліуса Еволи.

Розгляд фігури Мірчі Еліаде в якості «перенніаліста» в зазначеному нами сенсі (як автора, апологетично зорієнтованого на проблематику вічного і сакрального) дозволяє уникнути його малообгрунтованих ототожнень з інтегральним традиціоналізмом, і тим самим уникнути розмивання його поняття, котре ми вважаємо за доцільне зарезервувати виключно за неакадемічною школою Рене Генона, якого сам румунський дослідник, дещо дистанціюючись, називав «найвідомішим і найвизначнішим сучасним представником езотеризму»[12]. З іншого боку, погляд

9 Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 120.

10 Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 289.

11 Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – С. 592.

12 Еліаде М. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – С. 511.

на Мірчу Еліаде як на дослідника, котрий безпосередньо вплинув на становлення нових версій традиціоналізму, відкриває шляхи практичної модифікації неотрадиціоналістського дискурсу, з особливою актуальністю – в аспекті постмодерну як ситуації парадоксального відродження традиційного – в нових ракурсах та, з усією очевидністю, і в нових формах, на що з різних сторін указують і російські філософи Александр Дугін та Гейдар Джемаль (нар. 1947). Якщо перший, диверсифікуючи постмодернові стратегії і пропонуючи «традиціоналістську редакцію» постмодерну[13], під якою ми розуміємо не стільки його зміну, скільки зняття вуалі із сучасних процесів і їх сакральну «дешифрацію», то другий з позицій метафізичного модернізму прямо ототожнює постмодерновість із «криптосакральністю», а відтак убачає в ній прихований реванш «традиціоналістського клубу»[14]. При уважному погляді двозначний дугінський підхід опосередковано розкриває карти традиціоналістської гри, в якій пост-Сучасність виступає не стільки добою десакралізації Традиції, скільки її сутнісного приховання від очей профанів, що зовні може виглядати як «пародіювання», в якому вершина і витоки процесів немовби відсутні, тоді як фактичні традиційні структури, що по-новому функціонують у постмодерні на рівні парадигми, а не формальних інститутів, подані за те, чим вони в дійсності не являються (за Мірчею Еліаде: «*нерозпізнавані*»[15]), витримуючи характерний «пост-просвітницький» антураж.

Чи не зустрічаємо ми вперше підстави для такої переоцінки ситуації, а з нею і установок традиціоналізму, у роботах Мірчі Еліаде, котрий з усією ясністю вказав на сакральну підкладку

13 Дугин А. Генон как социолог : традиционализм и постмодерн / Александр Дугин // Традиция. Материалы семинара Религиоведение/Традиционализм. – М. : МГУ, 2011. – Вып. 1. – С. 57-58.

14 Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 342-343.

15 Элиаде М. Жатва солнцеворота (1937–1960) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907–1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937–1960) / Мирча Элиаде. – М. : Критерион, 2008. – С. 378.

будь-якого профанізму, як і на можливість альтернативного прочитання дійсності з правильними ключами? Розуміння того, що Традиція може існувати і зберігати свою чинність не лише експліцитно, як це волів бачити Рене Генон, але й приховано, імпліцитно, зодягаючись у «камуфляж»[16] профанного, а відтак втрачаючи риси власне «Традиції» як множини логічно структурованих принципів, веде до цілковито відмінної картини, яку починають формулювати сучасні неоконсерватори. Зверненість метра інтегрального традиціоналізму до Веданти, схоластики і неоплатонічної традиції багато в чому пояснює витоки цих розбіжностей – у значній мірі орієнтуючись на власне *метафізичні* (себто *філософські*) концептуалізації архаїчного, історично пов'язані з пізніми етапами становлення конкретних традицій (і школа Веданти з IX ст., і неоплатоніки з III ст. підсумовують та спекулятивно оформлюють попередній досвід на етапі, найбільш віддаленому від його витоків, як і сам традиціоналізм – концептуалізує Традицію в епоху її втрати), Рене Генон транслює їх крізь ту раціональну призму, що конституює розвинене філософське мислення, а тому марковане тими впливами, котрі він сам розглядав як витоки майбутнього інтелектуального занепаду. Відхрещуючись від них на словах, Рене Генон, утім, не уникнув впливів філософського мислення, бувши в цьому людиною хоча і більш «середньовічною», однак усе-таки *західною* – чим, серед іншого, може пояснюватись і його тенденційність у виборі тих чи ін. доктрин у якості «зразкових» для опису премодернової парадигми. Як історик релігій, Мірча Еліаде в цьому відношенні становить протилежність Рене Генону, у площині сакрального акцентуючи, як і Мартін Гайдеггер у площині філософії – найбільш архаїчні пласти, сутнісно апелюючи не до пізніх метафізичних інтерпретацій, а безпосередньо до *міфу* як до їхнього прототипу – і як феноменолог релігії формуючи на цьому матеріалі власний парадигмальний

16 Rennie B. Reconstructing Eliade : making sense of religion / Bryan Rennie. – Albany : State University of New York, 1996. – P. 217.

метод, адже «міф повинен виражати *абсолютну істину*»[17], а відтак, «будучи *реальним* і *священним*, міф стає *взірцевим*, а отже, *повторюваним*, бо він слугує моделлю»[18]. Під таким кутом зору і Мірча Еліаде, і Мартін Гайдеггер парадоксальним чином виявляються більш «архаїчними» мислителями, аніж Рене Генон і його учні, усвідомлення чого дозволяє пізнішим провідникам традиціоналістської думки використати їхній спадок для корекції генонівського вчення – в першу чергу у практичній сфері, вираженій у різних версіях неоконсерватизму.

У Мірчі Еліаде живий міф виступає як аналог схематизованої генонівської Традиції, проте його метаморфози в часі відтворюють логіку Буття з набагато більшою очевидністю, аніж раціональна концепція французького мислителя, навіть якщо він обґрунтовував її факторами надлюдської природи. Міф у цьому відношенні, зберігаючи функції моделі, не пориває з історичним і персональним досвідом людини, становлячи кістяк будь-якої, навіть видимо профанної культури – більше того, профанне як таке виступає формою інобуття міфологічного. Такий погляд на природу міфу, зрештою, стає причиною відмови від строгих, чисто логічних розмежувань, притаманних традиціоналізму, дозволяючи бачити сакральне не стільки як «загублене», «недійсне», скільки як те, що імпліцитно присутнє в досвіді завжди, адже, на думку румунського автора, ««сакральне» не відрізняється з виду від «профанного»», а ««фантастичне» камуфлюється в «реальному»»[19]. І хоча і сам Рене Генон час від часу заперечував можливість реальної, а не ілюзорної втрати Традиції, його різкі акценти і полемічний стиль філософування сформулювали інтегральний традиціоналізм як систему із загостреними бінарними опозиціями, тоді як

17 Еліаде М. Міфи, сновидіння і містерії / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – С. 125.

18 Там само. – С. 125.

19 Элиаде М. Посулы равноденствия (1907–1937) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907–1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937–1960) / Мирча Элиаде. – М. : Критерион, 2008. – С. 278.

підхід Мірчі Еліаде дав плавний поштовх до зміщення наголосів – і в цілому й атмосфери неотрадиціоналізму, його більш «чуттєвої» (ми могли би сказати: «поетичної») рецепції дійсності. Отже, для Мірчі Еліаде, як і Мартіна Гайдеггера, ієрофанія Буття в сучасному світі виступає у формі «прихованості», «забутості», що, однак, у їхньому розумінні не є ознакою деградації, але, радше, його необхідним іно-буттям, котре ніяк не применшує реальну присутність священного в повсякденному досвіді – попри те, що людина перестала його розпізнавати свідомо. Для Рене Генона, котрий також розуміє сучасний і пост-сучасний світи як «тіньову сторону» Традиції, така ситуація виглядає більше як неуникна, але тимчасова дезорієнтація, негатив, який спрямований на нове відкриття сакрального, чия експліцитна явленість у бутті визначається засновником традиціоналізму за «вищий» і «нормальний» стани речей. Якщо для румунського історика релігій і священне, і профанне є в більшій мірі двома симетричними модусами Буття, позначеними амбівалентністю, плинною взаємопроникністю та відсутністю чітко окресленого центру як його «квінтесенції», то Рене Генон головний наголос робить на протиставленні традиційного і сучасного, їхній суперечності, вивідній з ідеї наближеності або віддаленості від зразкової Традиції як іманентної матриці, зв'язуючої з трансцендентним Центром. Перефразовуючи стародавню формулу, ми можемо сказати, що для Мірчі Еліаде сакральне є та сфера, «центр якої всюди, а окружність ніде», тоді як мислення Рене Генона позначене більш опозиційним підходом, адже визнавати профанне як форму сакрального для останнього немислимо інакше, як із суттєвими зауваженнями на рахунок «віддалення» від метафізичного Центру і, таким чином, становлення в постмодернову добу «пародійної», «темної» сакральності, «духовності навиворіт»[20], а в модернову – цілковитої ізоляції реальності від вищих впливів.

20 Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 289.

При цьому слід звернути увагу, що так чи інакше Рене Генон наперед розділяє обидва періоди європейського мислення, попри все визнаючи, що наступна за модерном епоха буде охарактеризована якщо навіть і частковим, спотвореним, проте поворотом до структур, що були відсунуті на маргінес у Новий час. Метр традиціоналізму розуміє спрогнозовану ним постмодернову ситуацію як реанімацію традиційного, позбавлену при цьому необхідної ієрархії та структурованості, що для нього рівнозначно її цілковитій неадекватності. Проте Мірча Еліаде як апологет «мережевого» підходу до вивчення традиційних культур – і в цьому сенсі як своєрідний «постмодерніст» (вочевидь, невипадковим є і постмодерністський характер його паралельної літературної творчості) – скептичний до самої ідеї єдиної Традиції як універсальної логічної гратки премодерну, для нього генонівський підхід виглядає «штучно» та «неісторично»[21], тоді як ми можемо додати, що це відчуття опосередковано виказує намічені нами модернові риси генонівського філософування, накладені на традиціоналістські концепції. Зі зміною філософської ситуації послідовники Рене Генона, відповідно, все частіше вдаються до ревізії його поглядів – аж до спроб синтезу його принципів з ідеями академічних орієнталістів, політичних консерваторів і консервативних революціонерів, а у випадку «інтетрадиціоналістів» – прямої зміни погляду на Традицію як на логоцентристський концепт і її новітнє прочитання як «архе» (гр. *αρχη* – «початок»), чим з не меншою очевидністю позначені і погляди дугінського середовища, його спроби пов'язати інтегральний традиціоналізм з «філософією хаосу» – що, у свою чергу, аж надто очевидно перегукується з властиво постмодерновим демонтажем лінійно-ієрархічних структур та зміщенням онтологічної теорії до стану динамічного «хаосмосу» (фр. *le chaosmose*) Фелікса Гваттарі (1930-1992). Датський

21 Элиаде М. Жатва солнцеворота (1937–1960) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907–1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937–1960) / Мирча Элиаде. – М. : Критерион, 2008. – С. 378.

дослідник українського походження Максим Борозенець (нар. 1977), розглядаючи структуру буттєвого крізь призму тотожності вищого і нижчого, таким чином висновує можливість нового відродження Традиції як Вісі з її низових ризоматичних переплетень[22], себто фактично, всупереч Рене Генону, не лишень *de facto* ототожнює «традицію» з малої літери і «Традицію» з великої, але й перевертає перспективу їхнього ієрархічного співвідношення, виводячи шлях до *Traditio* через *traditio* (проте чи не чинив так само і засновник традиціоналізму, визнаючи результат власної індуктивної реконструкції за «універсальну істину», аж ніяк не отриману ним у готовому вигляді, але логічно підсумовану на компаративному матеріалі традиційних культур і традиційних наук?).

Витоки такої неоднозначності ми змушені шукати через саму постановку проблеми сакрального і профанного – за Мірчею Еліаде, священне є «те, що протилежне мирському»[23], а тому «виказує себе як щось цілком відмінне від мирського»[24], з чого ми висновуємо конституювання сакрального як наслідок первинного *розрізнення* (нім. *die Differenz*). Сутнісно, будь-яка неоднорідність, різноякісність уже становить указівку на дуальність сакрального і профанного, істинного і неістинного, есенціального та акцидентального, сама диференціація як така логічно передує акту сакралізації як виокремлення і акцентуації *суті*, що, як ми бачимо, з тим же ефектом відбувається і у форматі квазі-сакралізації чи навіть у разі спростування священного як ідеї. Виявлення суті як глибини за маскою даного в однорідному мирському досвіді таким чином повторює логіку сакрального, і навіть модерн, на перший погляд цілковито

22 Борозенец М. От археомодерна к археократии / Максим Борозенец // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. – 2010. – № 1. – С. 226-228.

23 Еліаде М. Священне і мирське / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – С. 8.

24 Там само.

позбавлений *свята* як виокремлення священного в часі і просторі, зведений на його імпліцитному спростуванні, таким чином неявно з іще більшою гостротою стверджує сакральне – через апофатичне заперечення як «неіснуючого», і що, зрештою, призводить до хиткого балансування, котре в епоху постмодерну завершується поверненням до видимо спростованого. Адже навіть атомізована людська істота як «ось-буття», утверджуючи і протиставляючи себе «дискретній» реальності, як свій власний центр заново освячує світ – зміщуючи, однак, вимір сакрального із об’єктивного, надлюдського – у суб’єктивну площину, котра відтак стає плацдармом для нового погляду на метафізику і нове формулювання сакральності (витоки якої ми вбачаємо в ідеях пізнього Юліуса Еволи, в подальшому з різною долею радикалізму розвинуті в «Новій Метафізиці» Александра Дугіна і Гейдара Джемаля). Як власна точка опори, атомізований індивід, протиставлений «мертвому» Універсуму, і становить центр, який «усюди і ніде»[25], позаяк, Гайдеггеровою мовою, він завжди «тут» (нім. *da*), тож навіть у секулярному світі не позбавлений сакрального виміру (в екзистенціалістській філософії через досвід *смерті*), зміщеного, за Юліусом Еволою, у сферу «внутрішньої трансцендентності» (в Мартіна Гайдеггера: «буття-до-смерті»[26]) – тоді як Рене Генон чітко розводить суб’єктивне «тут і зараз» з ідеальним «там і тоді».

Розглядаючи форми існування міфу в сучасному світі[27], Мірча Еліаде в питанні наявності онтологічної основи «прихованості» схиляється до позитивної відповіді, розуміючи видимо «профанні» або квазі-релігійні форми культури не стільки

25 Там само. – С. 24.

26 Еліаде М. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – С. 509.

27 Еліаде М. Священне і мирське / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – С. 108-111.

як пародію чи імітацію, скільки як опосередкований спосіб буття сакрального, субстрат якого в чисто «емпіричній» площині завжди один і той же – змінним є лише ступінь усвідомлення священного самою людиною, її володіння «шифрами» до буття[28], а через нього – і ключами до власної природи і власної свідомості. Таким чином румунський учений закладає теоретичний фундамент під неотрадиціоналізм, заявляючи тези, котрі в його часі і пізніше стають поштовхом до формулювання нової, відкрито традиціоналістської теорії постмодерновості, котру ми в ряді аспектів можемо вважати сукупністю тих «ключів», що розкривають сутність і глибинний смисл нової епохи, пояснюють її, одночасно де- і міфологізуючи – позбавляючи профанних ілюзій щодо дійсної природи постмодерну, котра в подвійній грі неоконсерваторів подається за саме профанне. Це ж одночасно стає теоретичним інструментом у руках новітніх модерністів («радикальний клуб»[29]), для яких неотрадиціоналістські самовикриття, зазвичай не сприйняті серйозно академічною спільнотою, виступають обгрунтуванням *a contrario* пошуку та утвердження нових трансцендентальних орієнтирів модерну, артикульованих з урахуванням традиціоналістського – і в ще більшій мірі неотрадиціоналістського аналізу, одним зі стовпів якого є Мірча Еліаде. Як і в одній з наших попередніх розвідок, ми можемо окреслити в даному випадку своєрідний «дискурсивний квадрат», в якому румунський автор виступає продовжувачем технології революційного консерватизму, під якою тут розуміється застосування сучасних форм для опису, реалізації чи камуфляжу традиційних принципів. За аналогією: як у завершальній фазі модерну «брахман» Рене Генон послуговувався концептуальним апаратом сучасної філософії для моделювання традиційної парадигми, а «кшатрії» Юліус Евола

28 Элиаде М. Посулы равноденствия (1907–1937) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907–1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937–1960) / Мирча Элиаде. – М. : Критерион, 2008. – С. 278.

29 Джемаль Г. Консерватизм как часть либерального клуба / Гейдар Джемаль // Русское Время. Журнал консервативной мысли. – 2009. – № 1. – С. 31.

та Ернст Юнгер ставили на службу консерватизму революційну політику і науково-технічний розум (фігури «політичного солдата» і Робітника) – так на початках постмодернової епохи останні вдаються до обгрунтування технологій підривної інтеграції в систему («диференційована людина» і Анарх), тоді як «брахман» Мірча Еліаде в академічному форматі популяризує метод її консервативної інтерпретації, код якої повертається ним до сфери традиційного. Відтак як теоретик недуального погляду на сакральне і профанне, Мірча Еліаде в умовах завершення «холодної війни» традиційного і модернового фактично видає *carte blanche* неотрадиціоналізму, «розчинено-нерозчиненому» в багатоярусній структурі пост-Сучасності як мистецтво неоголошеної метафізичної гри.

Волошин А. В.

МИРЧА ЭЛИАДЕ КАК «ЛЕГКИЙ» ТРАДИЦИОНАЛИСТ

«Легкий» или умеренный традиционализм отличается от традиционализма классического (геноновского) прежде всего тем, что не обязывает уходить от реальной жизни и противостоять современному миру. Если Рене Генона мы рассматриваем, прежде всего, как метафизика, личность Мирчи Элиаде намного более многогранная. Его так же можно назвать метафизиком, но он прежде всего историк религии, достигший наивысших академических вершин. Жизнь Элиаде намного более яркая, чем у Рене Генона, ведь Элиаде много путешествовал, был политиком, дипломатом, писателем, преподавал в университете.

Вовлеченность в мир – и есть одним из главных критериев разницы между «легким» и «тяжелым» традиционализмом. Рене Генон был за пределами официальной науки, но в то же время вел активно корреспонденцию, что и позволило ему, по мнению Марка Седжвика[1], создать традиционализм как движение. У Генона появились последователи по всему миру, в том числе и румыны Василий Ловинеску и Мишель Выльзан. Но ни они, ни другие ученики Генона не достигли такой популярности, как Мирча Элиаде, потому что последний действовал в мейнстриме академической и литературной жизни. С произведениями Генона Элиаде ознакомился в 1927 году благодаря Юлиусу Эволе и Артуро Регини (группе «УР»), а в 1933 году была создана группа румынских традиционалистов, в которой Элиаде не принимал прямого участия. Ловинеску и Выльзан находились в поиске инициации, которая для Элиаде была не нужна. По словам последнего, «открытие сакрального текста компетентным читателем может заменить инициацию»[2]. Очевидно, что именно такую инициацию для себя выбрал Элиаде, а вопрос инициации является так же одним из

1 Sedgwick Mark J. Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century. – Oxford University Press, 2004. – P. 22.

2 Там же. – P. 115.

основных в различии «легкого» и «тяжелого» традиционализма. Например, сейчас в информационную эпоху, примером «легкой» инициации может быть получение последней через интернет или аудио-визуальное общение.

Элиаде неоднократно упрекали, что он не цитирует ни Генона, ни Эволу ни Кумарасвами, на что он отвечал, что пишет не для инициированных, а для широкой современной аудитории. В отличие от своих соотечественников Выльзана и Ловинеску (для которых Генон был самым великим автором эпохи, а традиционализм – смыслом жизни)[3], для Элиаде это был лишь один из источников информации для научной деятельности, и, возможно, почвой для творчества. Элиаде не отрицал все достижения современной Западной культуры, более того – он был её частью. Поэтому логичным шагом его карьеры был отъезд в Америку, лидирующую страну Запада. Кризис современного мира Элиаде пытался побороть не уходом от реальности и создание новой элиты, а надеждой на культурное обновление через понимание религиозного мифа и символизма.

3 Mutti C. Guenon in Romania. - Bucuresti: Editura Vremea, 2003. – P. 64.

Астапов С. Н.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ М. ЭЛИАДЕ

Меньше всего М. Элиаде считают философом религии и неоплатоником. Сам Элиаде называл свою теорию историей, морфологией или феноменологией религии (феноменологией – в противовес нормативизму философии и теологии). Элиаде – религиовед, а не философ, если учитывать факт дивергенции философии религии и религиоведения в западной мысли. Кроме того, ни сам Элиаде, ни исследователи его творчества не усматривали рецепции неоплатонических идей в этом творчестве. Даже в предметное поле исследований Элиаде неоплатонизм попадал редко: то в контексте компаративного анализа религиозно-мистических движений поздней античности и эпохи Возрождения, то в виде иллюстрирующих исследование ссылок. Многие авторы указывают на влияние восточных религиозно-философских традиций: индийской и даже китайской. Такое влияние обусловлено и интересом Элиаде к Востоку, и годами учёбы в Индии, и неприятием европейской модернизации.

Тем не менее, есть основания, во-первых, считать теорию религии Элиаде философией религии, во-вторых, отмечать близость ряда идей Элиаде неоплатонической традиции, или, по крайней мере, видеть неоплатонические мотивы и сюжеты в теории религии Элиаде.

Используя подходы и методы сложившейся феноменологии религии (подход к религии как к реальности sui generis, «эпохе» от предпосылок внерелигиозного характера, эмпатию и т.д.), М. Элиаде в разрез с феноменологической установкой считать религиозные феномены актами религиозного сознания заявляет об объективности сакрального. Сакральное у Элиаде не только свойство субъекта (homo religiosus) переживать объект в качестве иерофании, но и сам объект, вызывающий у субъекта чувство священного. Иерофанию Элиаде считает явлением сакрального, и цель исследовательской деятельности полагает в

движении от иерофаний дойти до сущности сакрального. Такая деятельность есть деятельность философская – Элиаде пытается найти первооснову, первопричину всех религиозных явлений. Он находит её в Абсолютной реальности или Первореальности.

Обращение к Абсолютной реальности в идейном плане является для европейского исследователя обращением к неоплатонизму. Это достаточно хорошо продемонстрировано историками философии на материале философии эпохи Возрождения, спекулятивной мистики Нового времени и русской философии всеединства. Разумеется, нельзя отрицать рецепцию М. Элиаде восточных философских учений Абсолютного (Брахмана или Дао), но нельзя также утверждать их исключительную роль в теории сакрального, которую Элиаде разрабатывал, используя категориальный аппарат европейской философии. Учитывая то, что Элиаде получил европейское философское образование, а также то, что первой областью его исследовательских интересов была эпоха Возрождения, можно предположить, что знакомство Элиаде с неоплатонической философией и её приятие (вполне возможно, не подвергшееся рефлексии самим Элиаде) послужили почвой, на которую упали семена восточных учений об Абсолютном.

Учение Элиаде о сакральном и его иерофаниях можно прочитать как в ключе какой-либо школы индийской философии, так и в ключе европейского неоплатонизма. Учение о homo religious с чувством сакрального у Элиаде аналогично учению о тяге человеческой души к Единому в неоплатонизме. Сакральное как Первореальность выражающаяся в универсальных иерофаниях (паттернах), которые, в свою очередь, проявляются в локальных иерофаниях аналогично неоплатоническому пониманию первоначала мира как эманирующего Единого. Иначе говоря, иерархия иерофаний весьма схожа с иерархической структурой космоса в неоплатонизме. Постулирование illud tempus выводит Первореальность в учении Элиаде в вечность, ставит её над миром, делает сверхъестественной, оставляя в тоже время для

неё возможность проявлять себя в мире темпоральных событий. Энергетизм Единого у Плотина и динамизм сакрального у Элиаде, доверие к мистике и мифам, символизм, понимание экстаза как выхода из наличного (профанного) бытия и восхождения к высшему через удаление от повседневного, чтобы стать теми, каковыми мы являемся по своей сути – эти мотивы также близки у Элиаде и неоплатоников.

Данное сообщение не ставит целью убедить кого-либо в том, что М. Элиаде был неоплатоником и найти в творческом наследии максимальное число сюжетов, которые бы свидетельствовали о подобии идей Элиаде и, скажем, Плотина. Цель – в другом: показать, что неоплатонизм является универсальной для европейской культуры духовной традицией, которая проявляет себя в той или иной степени у разных авторов разных эпох. В заключение – небольшой отрывок из статьи А.Ф. Лосева «Слово о грузинском неоплатонизме», служащий у Лосева определением античного платонизма: «Это есть учение об идеях, применённое к тому, чтобы возвеличить и абсолютизировать космос, сделать этот чувственно-материальный космос основным бытием, идеальным бытием, окончательным бытием». Если в этой цитате слова «учение об идеях» заменить словами «учение о сакральном», получится точная характеристика философии М. Элиаде.

Сарапин А. В.

СЕМАНТИКА РЕЛИГИИ В РАССУЖДЕНИЯХ М. ЭЛИАДЕ

В большинстве исследований, посвящённых анализу важнейших религиеведческих понятий М.Элиаде, недостаточно внимания уделяется именно его пониманию религии. По крайней мере, своеобразие его толкования религии предлагается в качестве пребывающего под покровом сакральной детерминированности феномена, обозначаемого этим понятием. Неудивительно, что Е.Трохимчук в своём диссертационном исследовании «Историко-философский анализ творчества М.Элиаде» (2010) рассматривает особенности восприятия религии румынским культурологом исключительно в контексте так называемой «сакральной антропологии». Естественно, что разнообразные аспекты элиадовского понимания религии и дериватов, имеющих отношение к её семантическому полю, являлись предметом пристального внимания со стороны таких исследователей его идейного наследия как Г.Дадли, Н.Смарт, У.К.Смит, Д.Аллен, А.Барбоса да Сильва, Б.Ренни, Д.Дюбюиссон, К.Таро. Особо следует отметить монографии Г.Дадли «Религия на суде. Мирча Элиаде и его критики»(1977), А.Барбосы да Сильва «Феноменология религии как философская проблема»(1982) и Б.Ренни «Реконструируя Элиаде: поговорим серьёзно о религии»(1996). Впрочем, аспекты теории религии М.Элиаде затрагивались также в интересных публикациях российских исследователей его творчества О.Михельсон, А.Забияко, иеромонаха Варлаама (Горохова), Н.Сухачёва, Е.Трохимчук. Естественно, что во многих исследовательских проектах предлагаются некоторые версии восприятия и толкования М.Элиаде феномена религии. Однако подобные версии, как правило, страдают фрагментарностью, излишней категоричностью, иногда произвольностью обобщений, но всегда настойчивым подчеркиванием периферийности его рассмотрения собственно проблемы религии. В связи с этим

примечательными являются утверждения о якобы свойственной М.Элиаде «религии предиката»(А.Забияко). Кроме того, во многих исследованиях всё-таки преобладает презентация значительного румынского религиеведа именно как феноменолога и историка религий (а не религии). Иными словами, М.Элиаде воспринимается преимущественно как исследователь форм религиозного сознания, но не сути религии.

В дальнейшем изложении автор предлагает своеобразную верификацию императивных рассуждений исследователей о несущественности изложения румынским религиеведом проблемы религии. Соответственно, целью исследования является реконструкция значения религии в рассуждениях М.Элиаде. То есть, представляется важным изучение вопроса, – какой смысл вкладывал в это понятие румынский религиевед? Попутно предлагается также один из возможных вариантов решения проблемы соотношения сакрального и религиозного. В качестве первоисточников используются не только его важнейшие произведения, в том числе и художественные, но и некоторые свидетельства на основании его мемуаров и беседы с К.-А.Роке. Предлагаемая к анализу «всеядность» его творческого наследия вряд ли должна вызывать серьёзные возражения, учитывая желание самого М.Элиаде быть понятым другими именно в перспективе разнообразия его произведений. В частности, примечательным является замечание Г.Глодеану: «Явно и неоднократно М.Элиаде просил, чтобы его творчество воспринималось в единой целостности его трудов»[1].

Естественно, что ознакомление с произведениями румынского религиеведа в первую очередь свидетельствует о приоритетности тематики сакрального и его проявлений. Поэтому не удивительно, что тезис о сакральной детерминированости феномена религии в понимании М.Элиаде воспринимается в научном сообществе в качестве императивного, не требующего

1 Glodeanu G. Coordinates of the imaginary in Mircea Eliade work./G. Glodeanu. – Cluj-Napoca: Dacia Publishing House, 2001. – P. 96-97.

дополнительных доказательств. Впрочем невольно возникает вопрос, – насколько радикальным у румынского религиеведа оказывается подчинённость семантики религиозного горизонту сакрального? Для верификации подобного положения предоставим вначале слово самому мэтру. В предисловии к произведению «Ностальгия по истокам» М.Элиаде утверждает: «он [термин религия – А.С.] необязательно предполагает веру в Бога, в богов или в духов, а имеет отношение к опыту сакрального и, следовательно, связан с идеями бытия, значимости и истины»[2]. Однако, в интервью К.-А.Роке М.Элиаде оговаривается: «..думая о священном, не надо сводить его только к божественным фигурам. Священное не подразумевает веру в Бога, в богов или в духов»[3]. В таком случае, как обьяснить подобную коррелятивность понятий «сакральное» и «религиозное»? Неужели их семантика в рассуждениях М.Элиаде представляеется тождественной или вышеуказанные понятия принадлежат к одному и тому же смысловому горизонту?

Во-первых, понятие «религия» зачастую употребляется в контексте идентификатора чего-то, имеющего статус сакрального. По сути, для М.Элиаде это то, что имеет значение священного. В этом отношении объект религии всегда есть проявлением священного, – иерофанией. Более того, все религиозные акты с необходимостью указывают на их глубинную связь с семантикой сакрального. Причём для М.Элиаде «только сакральное есть в абсолютном смысле, оно действует эффективно, творит и придаёт вещам долговечность»[4]. В трактате «Аспекты мифа» он категорически настаивает: «Есть нечто, существующее в форме абсолютного. Это «нечто» «священно», то есть имеет сверхчеловеческую и сверхвселенскую природу, но, тем не менее,

2 Элиаде М. Ностальгия по истокам /М.Элиаде. – М.: Институт общегуманит. исследований, 2006. – С. 15.

3 Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/1999/4/labir.htm.

4 Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское /М.Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – С. 30.

доступно человеческому опыту..»[5]. Следовательно, религия будучи маркером сакрального по сути не является тождественной его содержанию. Религию, учитывая установку М.Элиаде, следует воспринимать как своеобразное свидетельство сакрального. С другой стороны, сакральное оказывается детерминантой религии. Однако, следует заметить при этом, что оно имеет отношение именно к миру всего иного, сверхъестественного, необычайного. В любом случае, необходимо констатировать, что семантика сакрального превосходит семантику религиозного. По крайней мере нельзя не согласиться с мнением П.Труссона, который акцентировал: «Как установил Элиаде, сакральное превосходит религиозное уже тем, что весь акт человеческой жизни сам по себе обладает сакральной ценностью»[6]. Между прочим, наиболее яркие воспоминания из детства румынского религиеведа относятся к опыту его проникновения в иное пространство, к опыту сакрального, не имеющего сугубо религиозной подоплёки. Речь идёт о состоянии восторга и, одновременно, страха при виде великолепной ящерицы синего цвета, а также о созерцании комнаты, наполненной золотисто-зелёным флёром, ассоциирующейся с нахождением внутри виноградины.

Во-вторых, религия, в понимании М.Элиаде, имеет место при конструировании человеком священного образа бытия в мире. Следовательно, религиозное как таковое предполагает развёртывание бытийственного, оно содержит в себе указание на полноту бытия. В конечном счёте, религия оказывается корелятом полнокровного способа бытия человека в мире и его ценность измеряется степенью достижения определённых стандартов этого способа. Следует заметить, что М.Элиаде в своих произведениях неоднократно подчёркивает присущее религии онтологическое содержание и пытается продемонстрировать ценность сугубо

5 Элиаде М. Аспекты мифа / М.Элиаде. Пер. с франц. В.П.Большакова. – 4-е изд. М.: Академический Проект, 2010. – С. 142.

6 Труссон П. Сакральное и миф / П.Труссон. – Режим доступа: http://www.nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm.

религиозного видения мира. К примеру, он считает, что только в религии можно найти ответ на главный вопрос, – в чём заключается смысл жизни? Следовательно, человек при помощи религии осуществляет важнейшие мировоззренческие задачи. Религия, для М.Элиаде, «это пример разрешения всякого кризиса бытия, и не только потому, что она предполагает бесконечную повторяемость, но ещё и потому, что она будто бы имеет истоки в высшем Мире и, следовательно, расценивается как Откровение, ниспосланное из другого, сверхчеловеческого Мира»[7]. При этом, присущая религии онтологичность привязывается у М.Элиаде к определённому историческому контексту. В этом случае, «даже самая примитивная религия – это прежде всего онтология»[8].

С другой стороны, М.Элиаде акцентирует: «Именно в сакральном опыте, во встрече со сверхчеловеческой реальностью у человека возникает мысль об истинном существовании чего-то, неких абсолютных ценностей, способных направлять человека и придавать смысл его существованию. Только благодаря сакральному опыту появляются на свет понятия реальность, истина, смысл…»[9]. Сакральное тогда воспринимается в качестве коррелята какого-то невидимого измерения мира, выражающего суть реального как такового. Значит, согласно рассуждений М.Элиаде, оно, насыщенное подлинной реальностью, превышает бытие, или является тотальностью бытия. Иными словами, онтологическое содержание присуще в принципе именно опыту сакрального. Н.Сухачёв в статье, предваряющей сборник «Азиатская алхимия» отмечает: «Священное», религиозное по своей форме в истории культуры, в мировоззрении самого Элиаде выступает как онтологический принцип человеческого существования»[10]. К

7 Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. /М.Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – С. 355.

8 Там же. – С. 355.

9 Элиаде М. Аспекты мифа /М.Элиаде. – Пер. с франц. В.П.Большакова. – 4-е изд. М.: Академический Проект, 2010. – С. 141.

10 Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе /М.Элиаде. – Пер. с. рум., фр., англ. - М.: Янус-К, 1998.– С. 355.

слову, весьма симптоматичным является следующее рассуждение румынского религиеведа. В его понимании священное «есть опыт некоей реальности и источник осознания бытия. Что такое это осознание, которое делает нас людьми? Не что иное, как результат того самого опыта священного, того самого разделения вещей на реальные и нереальные. Если опыт священного гнездится в сознании, то очевидно, что священное нельзя познать извне»[11]. Следовательно, в семантическом горизонте онтологичности религиозное и сакральное воспринимаются, по крайней мере, как тождественные понятия.

В-третьих, несмотря на выщеуказанные функции религии как маркера сакрального и средства онтологизации, Элиаде отнюдь не считает термин religio вполне удачным. Его словами: «Достойно сожаления, что для выражения понятия сакрального в нашем распоряжении нет более точного слова, чем «религия»[12]. Вполне возможно, что введение румынским религиеведом в научный оборот термина «иерофания» было мотивировано необходимостью более корректного обозначения спецификаций священного как заменителей религиозных явлений. Впрочем, во многих произведениях М.Элиаде религиозные явления *предстают* перед нами, то есть воспринимаются в качестве священных. П.Пупар, в контексте презентации элиадовского феноменологического подхода, подтверждает: «Любой религиозный факт представляет собой опыт sui generis, рождённый встречей человека с сакральным»[13]. Следовательно, можно констатировать семантическую коррелятивность иерофаний (проявлений сакрального) и религиозных явлений (фактов).

Подобная семантическая коррелятивность является очевидной при попытке анализа такого важнейшего термина религиеведческой концепции М.Элиаде как «камуфляж».

11 Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке /М.Элиаде. – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/1999/4/labir.htm.

12 Элиаде М. Ностальгия по истокам./М.Элиаде. – М.: Институт общегуманит. исследований, 2006. – С. 15.

13 Пупар П. Религии / П.Пупар. Пер. с франц. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2003. – С. 31.

Этот концепт, заимствованный им из военного лексикона, вероятно, что предназначался, в первую очередь, для того, чтобы подчеркнуть наличие своеобразной маскировки, свойственной явлениям сакрального. То есть, камуфляж принадлежит к операциональным терминам. При этом, священное и сверхъестественное предполагают камуфляж, под покровом которого можно спрятаться, или долгое время скрывать своё присутствие. В интервью К.-А.Роке М.Элиаде утверждает: «Я считаю,что сакральное закамуфлировано в профанном»[14].Причём, там же румынский религиевед настаивает на универсальности в понимании этого концепта. Его словами: «Я в своих сочинениях всегда пытаюсь закамуфлировать фантастическое повседневным. Я думаю, что трансисторическое всегда замаскировано под историческое, необычное под обыкновенное»[15]. В предисловии к первому тому «Истории религиозных верований и идей» М.Элиаде даже настаивает на «полном камуфляже «сакрального», – точнее его отождествлении с «профанным»[16].

Поскольку какая-либо религия у М.Элиаде состоит из иерофанических событий, происходящих на фоне исторической изменчивости, то естественно, что она также обладает свойством камуфляжа. Причём, согласно его рассуждениям, религиозные факты зачастую маскируются в виде разнообразных посланий, знамений и знаков. Весьма примечательно, что в своих художественных произведениях румынский религиевед неоднократно повествует о таинственных знаках, свидетельствующих о существовании иного мира. В частности, в новелле «На улице Мынтулясы» М.Элиаде пишет: «.. нужно присмотреться, не обнаружатся ли там некие знаки, а если они обнаружатся, значит, этот подвал – заколдованное место, оттуда

14 Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке /М.Элиаде. – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/1999/4/labir.htm.

15 Там же.

16 Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х томах. Т.1. От каменного века до Элевсинских мистерий /М.Элиаде. – М.: Критерион, 2002. – С. 9.

можно попасть в иной мир»[17]. В новелле «Змей» находим: «Эта ночь в монастыре и знак, который нам неожиданно был явлен»[18].

Более того, в своих мемуарах румынский религиевед невольно делает неожиданное признание. Его словами: «..в камуфляже биографических событий и деятельности на поприще культуры – *мой способ быть религиозным*, смыкающийся как с «народной» религиозностью Восточной Европы, так и с религиозным опытом Востока и архаических обществ»[19]. Вполне вероятно, что вера во вездесущность камуфляжа была одним из решающих аргументов женитьбы М.Элиаде на Нине Мареш. В любом случае, согласно его рассуждениям, религиозный человек имеет дело с разнообразными явлениями, в которых маскируется сакральное. В таком случае камуфляж следует воспринимать как свидетельство причастности человека к чему-то объективированному в религии.

Естественно, что понимание религии для М.Элиаде отнюдь не ограничивается перспективой её исключительной объективации. В своих трудах румынский религиевед неоднократно подчёркивал важность субъективного восприятия, либо осознания сакрального. Отсюда, находясь под влиянием своих деклараций о приверженности антиредукционизму в понимании религии, М.Элиаде всё-таки настаивает на особой важности её антропной составляющей. Б.Ренни справедливо утверждал о его понимании сакрального как «интенционального объекта человеческого опыта, который воспринимается в качестве реального»[20]. О.Михельсон считает, что «концепция *homo religiosus,* понимаемая как учение об априорности религиозного в человеческом сознании, занимает центральное место в истории религий Элиаде, являясь необходимым основанием для его

17 Элиаде М. Гадальщик на камушках./М.Элиаде. – СПб: Азбука, 2000. – С. 47.

18 Там же. – С. 129.

19 Элиаде М. Посулы равноденствия. Мемуары. T.I. (1907-1937); Жатва солнцеворота. Мемуары. T.II. (1937-1960) /М.Элиаде. Пер. с румын. А.Старостиной. – М.: Критерион, 2008. – С. 219.

20 Rennie Bryan S. Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion / B.S. Rennie. – Albany, N.Y.: The State University of New York Press, 1996. – P. 21.

методологии и антиредукционизма»[21]. Сам М.Элиаде в своих рассуждениях постоянно настаивал, что у каждого человека изначально присутствует опыт сакрального. Следовательно, каждый человек обладает предчувствием вовлечённости в такое состояние, которое свидетельствует о наличии в его сознании именно религии. Отсюда, для М.Элиаде, приобретает особенное значение тезис о крипторелигиозности каждого человека. Более того, вовлечённость человека в мир сакрального провозглашается свидетельством его онтологической целостности; она соотносится с его экзистенциальными устремлениями и чаяниями. Кроме того, для М.Элиаде, тот человек, который приобщается к опыту сакрального, либо способен переживать его осуществление, собственно и является homo religiosus. В связи с декларациями о приобщении или осуществлении человеком чего-то, имеющего статус сакрального, попутно возникает вопрос. Как человек связан с миром иного, с миром сакрального? Отсюда представляется возможным говорить ещё об одной важной категории теории религии М.Элиаде, а именно о «связывании».

В этом отношении весьма примечательной является написанная на французском языке его статья «Бог-вязатель и символика узлов»(1947). Позднее она оказалась в качестве главы в текстовом пространстве его книги «Образы и символы»(1952). В соответствующем фрагменте М.Элиаде категорически утверждает: «Положение человека в мире, независимо с какой точки зрения его рассматривать, всегда выражается ключевыми словами, которые содержат в себе идею связи, сцепления, привязанности и так далее»[22]. Кстати, М.Элиаде обращает внимание на румынский термин legatura, обозначающий «связывание» и «чародейство». Таким образом срабатывает уподобление довольно запутанных их символик, приобретающих по сути универсальный характер.

21 Михельсон О.К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде /О. Михельсон. //Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2002. – № 4. – С. 54-55.

22 Eliade M. Le «dieu lieur» et le symbolisme des nœuds / M. Eliade //Revue de l'histoire des religions. 1947. – Tome 134. – № 1-3. – P. 28.

М.Элиаде констатирует: «Связывание оказывается магико-религиозной привлекательностью, равномерно осваивающей все религиозные формы»[23]. Поэтому он, раскрывая значения разнообразных фактов, свидетельствующих о символах и обрядах индоевропейцев, откровенно намекает на их включение в пространство всеохватывающей корреляции «связывание» – «колдовство».

В свете подобной перспективы М.Элиаде предлагает этимологическое определение религии. По его мнению: «Этимологически слово religio также обозначает некую форму «привязанности» к божеству, но было бы опрометчиво… понимать religio в смысле колдовства»[24]. Следовательно, тогда у М.Элиаде понятие «религия» попадает в сети сплошной архетипической связанности, господствующей в Космосе. Кстати, возможно поэтому «с магической точки зрения человек пользуется связующими амулетами, чтобы предохранить себя от узлов демонов и колдунов; а с религиозной точки зрения он ощущает себя связанным с Богом, пойманным в его сети..»[25]. Однако утверждение румынским религиеведом связанности в качестве детерминанты религии (хотя бы в этимологическом ракурсе) свидетельствует, как это ни странно, о христианском восприятии этого феномена. К слову, христианское восприятие религии в интеллектуальной истории становится возможным благодаря апологету Фирмиану Луцию Цецилию Лактанцию, который в сочинении «Божественные установления» производит наименование religio от глагола religare, обозначающего «вязать, связывать, привязывать, разрешать, сцеплять, присоединять». Соответственно, он утверждал: «Имя религии происходит от тех уз благочестия, которыми Бог привязал [religaverit] к Себе человека и мы должны служить Ему, как Господину и почитать, как отца»[26].

23 Там же. – P. 22.
24 Там же. – P. 27.
25 Там же. – P. 28.
26 Лактанций. Божественные установления. Книги I – VII /Лактанций / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М.Тюленева. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – С. 297.

Таким образом, выявление семантики религии в понимании М.Элиаде свидетельствует, прежде всего, о его попытке уйти от прямого ответа на вопрос: «что такое религия»? Скорее всего М.Элиаде стремился найти ответ на вопрос, – что мы можем понимать под термином religio? Отсюда, его методологию изучения религии как таковой, возможно представить во-первых, как попытку увязать её семантическое пространство с горизонтом сакрального, демонстрацией которой является введение им понятия «камуфляж». При этом, понятие «камуфляж» можно рассматривать также качестве объективации иного мира. Во-вторых, следует констатировать также его попытку уйти от редукционистских проектов путём акцентирования на априорности религиозного сознания, то есть подчёркивания субъективности как таковой. В таком случае, своеобразной методологической «палочкой-выручалочкой» становится категория «связывание», которая приводит М.Элиаде, возможно к непроизвольной, но всё-таки к апологетике христианского восприятия. Следовательно, не стоит останавливаться на идентификации его понимания религии как сплошной эклектики (Б.Ренни), либо на утверждении якобы присущей ему «неологической религиософии»(Т.Райба). Тем более, сомнительным является предложение Д.Дюбюиссона считать его методологию изучения проблемы религии всего лишь «субъективной и иррациональной эстетикой религиозных чувств»[27]. По моему мнению, понимание религии в рассуждениях М.Элиаде представляется, по крайней мере, попыткой рационального, логически последовательного постижения. Вполне вероятно, что такого рода постижение приводит его к некоторым парадоксальным выводам. Однако следует воздать должное М.Элиаде за его попытку презентации по-возможности целостной и логически стройной теории религии.

27 Dubuisson D. Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Éliade) / D. Dubuisson. – Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993. – P. 232.

Семеняка О. О.

МІРЧА ЕЛІАДЕ: «ЗАБУТИЙ ФАШИЗМ» ТА ЙОГО «ВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ»

Ім'я румунського історика й феноменолога релігії, філософа, антрополога, письменника Мірчі Еліаде сьогодні наскільки широко відомо, настільки й високо шановано у світі. Цікаво, що як дослідник міфологій та міфопоетичних текстів найрізноманітніших традицій, він, тим не менше, зажив слави автора двох-трьох основних ідей, у радикальному формулюванні – «однієї», й насичених багатими ілюстративними матеріалами книжок, що, з огляду на структуралістську методологію дослідження (версії «Дюмезіля, Проппа – і Гете»[1]), якою послуговувався Еліаде, звучить вже не настільки дико для вух цінителів «проліферації теорій»: «Гете, ви знаєте, досліджуючи морфологію рослин, прийшов до висновку, що всі рослинні форми можна звести до так званої «першородної рослини», і закінчив тим, що ідентифікував цю Urplanze з листом […] Що ж до мене, то я, принаймні спочатку, думав так: щоб розібратися у цьому океані фактів, фігур, ритуалів, релігієзнавець повинен у своїй галузі шукати «першородну рослину», первообраз, тобто результат зустрічі людини зі святим»[2].

Вузлові концепти, які докладно ілюструє Еліаде на сторінках своїх численних праць, – це, перш за все, фундаментальна опозиція «священного й мирського», зокрема, священного часу та простору у їх зв'язку з профанними й ключем до розуміння сутності яких є космогонія, по-друге, протиставлення, з одного боку, «сакрального», «міфологічного», «циклічного» і, з другого, «мирського», «історичного», «лінійного» часу (появою й утвердженню якого завдячуємо «іудео-християнській ідеології»[3] і

1 Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.jungland.ru/Library/ElIspytLab.htm.

2 Там само.

3 Элиаде М. Миф о вечном возвращении [Електронний ресурс] / М. Элиаде. – Режим доступу : http://www.jungland.ru/Library/ElMifOVozvr.htm.

головними рисами якого є неповторюваність й незворотність[4]), по-третє, власне прояви сакрального (ієрофанії), знову-таки, насамперед в аспектах часу й простору, що зосереджені навколо символізму року та календарних свят, а також Центру Світобудови та axis mundi, яка проходить через нього. Негомогенність та якісна визначеність священних простору та часу[5], власне, і відрізняє їх від однорідного та монотонного мирського хронотопу, хоча сучасна людина, на думку Еліаде, «також живе у різних часових ритмах, їй відомі періоди різної інтенсивності: слухаючи улюблену музику або чекаючи на зустріч із коханою людиною, вона відчуває, звісно, інший ритм протікання часу, аніж під час роботи або якогось нудного заняття»[6]. Таке рудиментарне явище М. Еліаде називає «крипторелігійністю».

Нарешті, магістральною ідеєю, розгорнутим коментарем до котрої й можна вважати творчість румунського релігієзнавця, постає саме ідея «вічного повернення». Ось чим, на його думку, живе архаїчна людина, й можливість чого відкриває священна історія, або міф, як джерело та парадигма архетипічних моделей поведінки для відтворення й наслідування «тут і тепер», в профанних просторі та часі. За Еліаде, смислом життя релігійної людини є ніщо інше, як пам’ять про «первоподію», здійснену «на початку часів», «у той час» (ab origine, in illo tempore), так само як єдиний гріх – це забуття про неї. Водночас Мірча Еліаде наголошує, що «свято – це не церемонія «в пам’ять» про якусь міфічну (а отже, й релігійну) подію, а її відновлення в теперішньому»[7], тобто спосіб реально стати «сучасником богів» і «народитись заново» у ритуальному відтворенні космогонічного міфу. Таким чином, чим релігійніша людина, тим більше вона має прототипів для наслідування, і М. Еліаде слушно зауважує, що навіть найогидніші й найжахливіші з точки зору сучасної людини церемонії на

4 Там само.

5 Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

6 Там само. – С. 49.

7 Там само. – С. 55.

зразок ритуального канібалізму також наділені своїм небесним прототипом, про який і розповідає міф…

Власне, на цьому можна було б і завершити коротке резюме основних ідей М. Еліаде, якби не помітна в деяких колах тенденція й не починати такий виклад з огляду на «сумнівне фашистське минуле» цього, як-ні-як, вченого зі світовим іменем, котрий легітимує небезпечний ідеологічний вибір самим фактом своєї популярності. У цьому сенсі нам цікаві не стільки видані і перекладені російською мемуари М. Еліаде, скільки рецепція його «зізнань» та спогадів у тематичній праці французької дослідниці Александри Ленель-Левастін «Забутий фашизм: Іонеску, Еліаде, Чоран» (2007)[8], в якій вона замислюється над причинами звернення до фашизму цих трьох провідних румунських діячів у світлі аналогічної спокуси для сучасних інтелектуалів, а також, на її думку, «викриває» їхню «тактику замовчування» «гріхів юності», «нагадуючи» світові про те, що вони би воліли лишити «забутим».

На фоні інших видатних мислителів XX ст. М. Еліаде зі своїми фашистськими симпатіями – не виняток, а підтвердження «сумного» правила: крім нього, подібними «гріхами» уславились такі блискучі постаті європейської інтелектуальної історії, як Езра Паунд, Кнут Гамсун, Фердінанд Селін, П'єр Дріо Ла Рошель, Габріеле Д'аннунціо, Джованні Джентіле, Мартін Гайдеггер, Ернст Юнґер, Карл Шмітт та багато інших. Єдине, що вигідно відрізняє Мірчу Еліаде від більшості з них – це відносно успішна інтеграція у повоєнне суспільство за рахунок вдалої гри на різниці потенціалів по обидва боки від залізної завіси. Розпочавши свою кар'єру «в ореолі втікача від комуністичного режиму», він досить швидко твердо зайняв позицію авторитетного дослідника та вченого зі світовим іменем, викликавши цілком природне прагнення включити це ім'я в ряди «своїх» як з боку правих, так і з боку демократично орієнтованих кіл: перші підкреслювали «легіонерське» минуле М. Еліаде, тоді як другі відзначали насамперед його

8 Ленель-Левастин А. Забытый фашизм : Ионеску, Чоран, Элиаде / А. Ленель-Левастин. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 528 с.

«світоглядну «нейтральність», безконфесійність, незалежність від церковних приписів. У цій другій перспективі «еліадизм» виглядає науковим варіантом ліберального підходу, близьким до сучасної релігійності Заходу, релігійності, як кажуть соціологи, «приватної», «невидимої», «єретичної»»[9]. Що, втім, не завадило цьому гаданому захиснику «політкоректної» релігійності тільки побіжно згадувати Гітлера та Муссоліні у своїх мемуарах і взагалі обходити мовчанням тему Освенциму та Голокосту, описувати подорож до нацистської Німеччини як «естет і прекраснодух», цікавитись жахіттями концтаборів лише з позиції можливості досягнення незвичних «станів» та надприродних здібностей у таких екстремальних умовах та називати страшний єврейський погром в Яссах усього-на-всього «вибриками легіонерів»[10].

Однак розгляньмо слушність самого підходу: чи справді М. Еліаде так «замовчував» своє минуле і наскільки другорядні створені ним тексти для оцінки його поглядів у повоєнний час (до яких ми, таким чином, ще не раз повернемось)? Шукаючи відповідь на це питання, звернімося до спогадів 1945 р. румунського драматурга Ежена Іонеску, друга М. Еліаде та Еміля Чорана з довгою й складною історією взаємовідносин, про місце М. Еліаде серед основних рупорів фашизму довоєнної Румунії, які цитує А. Ленель-Левастін. Так, якщо дев'яте коло пекла він відводить своєму однофамільцю Нае Іонеску, професору метафізики у Бухарестському університеті та ідеологу Залізної Гвардії з 1933 р., з вини якого «вони всі стали фашистами», то «…після нього найбільшу відповідальність несе Еліаде… Він повів за собою частину колег, які належали до нашого покоління, і всю літературну молодь. Нае Іонеску та Мірча Еліаде користувалися неперевершеним авторитетом. Неможливо навіть собі уявити, що би сталося, якби ці люди були гарними учителями…»[11].

9 Збігнєв М. – Сліпий у Яссах. Еліаде і фашизм / М. Збігнєв [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rozum.info/publ/38-1-0-428.

10 Там само.

11 Цит. за: Ленель-Левастин А. Забытый фашизм : Ионеску, Чоран, Элиаде / А. Ленель-Левастин. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 17.

Безумовно, цей період життя та творчості М. Еліаде аж ніяк не є одним із другорядних епізодів, із чим, на щастя, згодна й авторка дослідження: «на нашу думку, навернення Чорана й Еліаде не можна вважати деяким швидкоплинним відхиленням, джерелом якого були би кон'юнктурні міркування або раптовий напад безумства»[12]. Однак якщо у повоєнній тактиці замовчування свого вибору на користь фашизму та ідеалів Залізної Гвардії, цього найкращого виразника «національної та духовної революції», якою керувався М. Еліаде і яка спершу супроводжувалася активним друкуванням автобіографічних даних («Мемуарів», «Щоденників», численних інтерв'ю), явно відмічених, на думку А. Ленель-Лавастін, печаттю самолюбування (Selbstilerung), зокрема, його «зразковою юністю», а потім, у період оприлюднення архівних та документальних свідчень участі у Легіонерському русі (1970-1980-ті рр.), змінилась цілковитою мовчанкою, мабуть, не менш глибокою, ніж у самого Мартіна Гайдеґґера, вона вбачає, як і у випадку Е. Чорана, «високе мистецтво приховування своїх помилок в трагедії Історії»[13], то ця невелика розвідка, навпаки, підкреслюватиме закономірність взаємозв'язку світоглядних, історико-релігійних та філософсько-історичних поглядів із політичною позицією М. Еліаде.

Утім, для справедливості зазначу, що авторка дослідження на словах ставить перед собою таку саму ціль, однак реалізує її вкрай непослідовно. Так, А. Ленель-Лавастін підкреслює комплексність факторів, що спричинили приєднання М. Еліаде до Залізної Гвардії Корнеліу Зеля Кодряну – «одного з найпотужніших фашистських рухів у Східній Європі», з яким були «змушені рахуватися» «усі румунські уряди аж до 1941 р.»[14], більше того, висвітлює факт цілковито незалежного становлення ідейної позиції мислителя з широкими енциклопедичним кругозором, який займався інтелектуальним вихованням своїх

12 Там само. – С. 19.

13 Там само. – С. 24, 22-23.

14 Там само. - С. 37.

юних колег задовго до 1933 р., що ознаменував політизацію їхньої участі у лавах «Легіону»: «Насправді, у 1929 р. Еліаде уже був знаменитістю: на думку журналістів, він являвся «чародієм» свого покоління, найпопулярнішим молодим представником бухарестської еліти. Чоран, познайомившись із ним дещо пізніше – 11 січня 1932 р., – підтверджує: «Він був кумиром «нового покоління», нашим «властителем дум»»[15].

Найбільш знаковими у перспективі цього розгляду є особисте знайомство М. Еліаде навесні 1927 р. з офіційним ідеологом італійського фашизму та міністром освіти в уряді Беніто Муссоліні Джованні Джентіле та опосередковане – з творчістю іншого італійського світила, традиціоналіста та консервативного революціонера, Юліуса Еволи, з яким він підтримував зв'язки аж до 70-х років, поки Е. Евола співпрацював з очолюваним М. Еліаде й Е. Юнґером журналом Antaios[16], і рецензуванням статті якого («Окультизм як цінність сучасної культури») й займався М. Еліаде з грудня цього самого року[17]. Саме тоді і було створено «Легіон Архангела Михаїла, пізніше перейменованого у Залізну Гвардію» – «союз істинних людей дії, який був радше Орденом, ніж політичною організацією […] «З посмішкою на устах ми дивимось в обличчя Смерті, – говорив Капітан, звертаючись до соратників, – Ми Команда Смерті, яка переможе або помре»[18].

Таким чином, приєднання М. Еліаде до легіонерського руху припало на пік його розвитку, коли поповнення лав Гвардії було найбільш активним, відбуваючись на фоні агонії парламентської демократії. Словами Ю. Еволи, «достатньо згадати, що в 1925 р. на процесі, де Кодряну обвинувачувався в тому, що власною рукою убив ката своїх приятелів, і був виправданий, голова суду

15 Там само. – С. 40.

16 Збіґнєв М. – Сліпий у Яссах. Еліаде і фашизм / М. Збіґнєв [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rozum.info/publ/38-1-0-428.

17 Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.jungland.ru/Library/ElIspytLab.htm. – С. 53.

18 Яшин С. Восстание во имя любви / С. Яшин // Кодряну К. З. МОИМ ЛЕГИОНЕРАМ. – Тамбов, 2009. – С. 11–16.

отримав 19.300 повідомлень на його захист з усієї країни»[19]. Не менш важливо, що уже через десять років Корнеліу Кодряну також зустрічається з Ю. Еволою, – й «цю зустріч організував соратник Капітана, філософ-традиціоналіст Мірча Еліаде»[20]. Словами італійського барона, «Мірча Еліаде абсолютно точно перебував у Залізній гвардії, так що завдяки його посередництву я зміг зв'язатися з її вождем К. Кодряну. Це сталося у Бухаресті 1936 р.»[21]. І саме звернення авторства М. Еліаде К. Кодряну зачитав перед судом, коли його було обвинувачено в державній зраді у 1937 р. Звернення називалося «Чому я вірю у Легіонерськiй рух» і було сприйнято К. Кодряну як «символічне, оскільки повністю відповідає духу очолюваної ним організації»[22]. Наступного року, як відомо, лідера Залізної Гвардії, подальший ріст якої став особливою загрозою в зв'язку з підйомом гітлеризму, було страчено разом з його найближчими прибічниками.

Однак, непослідовність розгляду дослідниці варто вбачати перш за все в її систематичному відтворенні витриманих у мало не клінічному тоні запитань про причини приєднання «блискучого письменника та публіциста» М. Еліаде до руху, «антиінтелектуального ex definitio», при всій «закономірності» такого вибору, задекларованій в ролі пресупозиції її дослідження, та ясно усвідомлюваній нею суті так званого «антиінтелектуалізму» Залізної Гвардії: «Ідеї Легіонерського руху знаходять відгук, тому що ми вільні, тому що ми вирішили розірвати залізні лабета біологічного детермінізму (страх смерті, страждання і т. п.) та детермінізму економічного (боязнь лишитись за бортом)»[23]. Як наслідок, авторці можна закинути вперте ігнорування прямого

19 Эвола Ю. Драма румынского легионерства / Ю. Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов, 2009. – С. 188.

20 Яшин С. Восстание во имя любви / С. Яшин // Кодряну К. З. МОИМ ЛЕГИОНЕРАМ. – Тамбов, 2009. – С. 14.

21 Ленель-Левастин А. Забытый фашизм : Ионеску, Чоран, Элиаде / А. Ленель-Левастин. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 196.

22 Там само. – С. 198.

23 Там само. – С. 180.

змісту висловлених самим же М. Еліаде «пояснень» його участі у «правоекстремістському русі» на зразок вищезазначеного та неправомірне зведення у статус першорядних в кращому разі супровідних факторів типу невдоволення зневажливим ставленням до Румунії («комплексу меншовартості») або безперспективності майбутнього юного покоління (браком «чим зайнятись»). Утім, якість опрацювання архівних матеріалів А. Ленель-Лавастін варта високої оцінки, й на фоні обурених процесом «реабілітації фашистів» рецензентів[24] ця праця виглядає як майже героїчна спроба спокійно «поговорити про заборонене».

Останнє, тим не менше, не відміняє інвентаризацію грубо зміщених авторкою монографії акцентів у ряді таких принципових питань: вже згадуваний румунський «ресентимент» як «джерело» месіаніських та імперіалістських амбіцій М. Еліаде («Комплексом неповноцінності буквально просякнутий кожен рядок Еліаде, присвячений «єврейській психології». «Ми не такі вже й непримиренні, бо ми не нижчі за них», – писав він, зокрема, також з приводу «єврейської психології»; ця фраза мимоволі видавала глибину комплексів, які його з'їдали»[25], а також: «Той самий тон, те саме патетичне прагнення змусити західний світ себе поважати, яке носить відбиток жахливого культурного комплексу меншовартості, простежується в кожному рядку статті «Де починається місія Румунії» від 28 лютого 1937 р.»[26]); концепція органічної моноетнічної держави як «наслідок» ірраціонального антисемітизму М. Еліаде, «помітного» навіть тоді, коли він закидає державі депортацію трьох єврейських вчених європейського масштабу замість дрібних банкірів або лихварів (дослідниця знаходить цьому виступу на їхній захист таке дивовижне пояснення: «Насправді наглість Еліаде дійшла до того, що він жалкував,

24 Смирнов И. «Забытый фашизм». Театр абсурда в колоде одной масти [Електронний ресурс] / И. Смирнов. – Режим доступу : http://scepsis.ru/library/id_1911.html.

25 Ленель-Левастин А. Забытый фашизм : Ионеску, Чоран, Элиаде / А. Ленель-Левастин. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 228.

26 Там само. – С. 214.

що держава не змогла отримати максимальний прибуток з «корисних» євреїв, так, щоб румунська культура яскравіше засяяла за кордоном»[27]); «замовчування минулого» як принципова, а не ситуативна настанова М. Еліаде й водночас гадане постійне «хизування» ним – і тому подібні нестиковки й постійні підміни мотивів, за результатами яких «блискучий румунський письменник» починає виглядати повним моральним деградантом, а читач, який симпатизує М. Еліаде, поступово починає жалкувати, що причиною його приєднання до «правоекстремістів» був не «раптовий напад безумства».

Нарешті, сама ліволіберальна фразеологія, якою послуговується французька дослідниця, тотально перекреслює заявлений об'єктивізм у вивченні цієї проблематики підвищеної складності навіть для суто академічної роботи без претензії на своє слово у великому суді історії. Наприклад, чого тільки варті екскламації «сказав – і все стало ясно! – Авт.» після нейтральних зауважень М. Еліаде на зразок «Не те щоб я був антисемітом або шовіністом…»[28] та інші форми відвертих та закамуфльованих оціночних суджень (наприклад, «людина серед «нових людей»»[29] для опису становища Ежена Іонеску «серед носорогів»), а також постійне емоційне переозначення або семантично порожнє «підтвердження» програмних тез румунських легіонерів та їхніх послідовників у дусі «я ж казала». На цьому фоні незрозуміле прагнення дослідниці створити альтернативний звичному тавруванню «колишніх фашистів» прецедент дослідження зв'язку творчості та політичної практики діячів цього типу.

Однак повернімось до центральної ідеї «забутого фашизму» А. Ленель-Левастін та даймо відповідь на запитання: чи тактика, незаперечно, ситуативного «замовчування», «переписування» або заперечення минулого, якої дотримувався М. Еліаде у зв'язку з потребою «реінтеграції» у англомовне повоєнне середовище

27 Там само. – С. 234.
28 Там само. – С. 224.
29 Там само. – С. 239.

(Ю. Евола, який цитував М. Еліаде «частіше за Геракліта», не помітивши зустрічної реакції, наприклад, спершу закидав йому відмову від минулого, а потім виправдовував як цілком зрозумілу[30]), достатня для такого висновку: «Міжнародне визнання Еліаде сьогодні також уявляється результатом довгої й терплячої діяльності по затушовуванню тих водночас історичних та ідеологічних умов, які визначили вибір основних тем його творчості у 1920–1930-ті роки»[31] (коли, до речі, був написаний й основний текст «Міфу про вічне повернення» (1949)[32]), як ніби «основні теми його творчості» ніяк не стосувались цих самих «історичних та ідеологічних умов» минулого та сьогодення?..

Відповідь однозначна – ні, й тим більш категорична, чим очевидніше бажання А. Ленель-Левастін дискредитувати самі ключові ідеї («основні теми») творчості М. Еліаде, коротким викладом яких розпочинається ця розвідка, з огляду на їхнє «фашистське походження», раз вона переконана у тому, що міжнародне визнання людей типу М. Еліаде «пояснюється» «забуттям» їхніх «антисемітських, ксенофобських, реакційних» поглядів, яких вони дотримувались «у минулому». Якщо слідувати цій логіці, то й праці на зразок «Буття і часу» М. Гайдеґґера (ще одного улюбленого персонажа «посттоталітарних» біографів), вперше опублікованої у 1927 р. і однією з «основних тем» якої є апологія «рішучої екзистенції» проти засилля анонімного «das Mann», мали би бути внесені у чорний список, як тільки факт перебування Гайдеггера в складі НСДАП та обіймання посади ректора Фрайбурзького університету при націонал-соціалізмі стане предметом широкої гласності.

Тим не менше, змістовне (предметне, емфатичне) мовчання філософа, відоме як феномен «абсолютного мовчання Мартіна Гайдеґґера», у зв’язку з його відмовою пройти так звану денацифікацію, вступити в простір публічної дискусії й хоч якось

30 Там само. – С. 414.
31 Там само. – С. 13.
32 Там само. – С. 27.

прокоментувати свою «фатальну помилку» (єдине іронічне зауваження, яке він залишив нащадкам, зводилось до ідеї, що «хто глибоко мислить, той і глибоко помиляється») могли би внести корективи у розуміння «тактики замовчування» М. Еліаде з боку А. Ленель-Левастін, яка відмахується від осмисленості їхньої позиції здогадами про те, що вони, певно, просто не усвідомлювали «усієї глибини» цих помилок[33]. Більше того, М. Гайдеґґер, як відомо, і досі має славу одного з найважливіших та найглибших філософів ХХ ст., а «реабілітація» його думок зусиллями захопленого лівака Жан-Поля Сартра не завадила М. Гайдеґґеру провести вододіл між його філософуванням та екзистенціалізмом, в лавах якого Сартр волів би його бачити, у своїй пізній праці «Лист про гуманізм» (1947), що була очевидною алюзією на програмний твір Ж.-П. Сартра «Екзистенціалізм – це гуманізм» (1946) і у якій М. Гайдеґґер підкреслив актуальність філософського проекту, розпочатого на сторінках трактату «Буття і час»: «Люди часто дотримуються тієї гадки, що досвід, розпочатий у «Бутті і часі», неначебто зайшов у глухий кут. Облишмо цю гадку у спокої. Далі «Буття і часу» думка, що робить кілька пробних кроків у праці під такою назвою, ще і сьогодні не пішла. Може, щоправда, вона тим часом глибше осягнула свою справу»[34]. Як видно, єдине осягнення, яке затямив М. Гайдеґґер, стосується хіба що правильності його вибору.

Аналогічно, М. Еліаде ніколи не відмовлявся від своїх ідей та творів, тим більше з огляду на їх «глибинний зв’язок» із фашизмом. Подібне зречення нагадувало б ситуацію, яку, теж досить іронічно, відтворив інший філософ лівих поглядів Славой Жижек з приводу «справи Гайдеґґера»: «Про Гайдеґґера зазвичай розповідають, що він завершив свій Kehre (поворот) після того, як усвідомив, що початковий проект «Буття і часу» веде назад до трансцендентального суб’єктивізму: завдячуючи

33 Там само. – С. 409.

34 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме [Електронний ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступу : http://www.zmiersk.ru/martin-hajdegger/pismo-o-gumanizme.html.

цьому неусвідомленому ним залишкові суб'єктивізму (рішимості тощо), М. Гайдеґґер дозволив собі спокуситися на участь у нацистському русі; проте, коли він усвідомив, як він на цьому «опікся», він відскріб залишки суб'єктивізму й розвинув ідею історико-епохального характеру Буття як такого… »[35].

Більше того, румунський філософ цілком свідомо піднімав не тільки такі дражливі теми, як особисте ставлення до здійснених фашистами насильств (всупереч твердженню А. Ленель-Левастін про те, що в пізніх інтерв'ю М. Еліаде говорить про Залізну Гвардію як про ««містичну секту», що керувалась благородними етичними ідеалами, ні словом не згадуючи ні про її патологічний антисемітизм, ні про постійно здійснювані нею злочини»[36]), а й смисл подібних дійств з позиції «основних тем» своєї творчості, що так цікавить авторку дослідження. Наприклад, у відповідь на запитання Клода-Анрі Роке (тон бесіди якого викликає у дослідниці психологічний дискомфорт[37]) про те, що ж відрізняє сакрально легітимовані жертвоприношення ацтеків від масових убивств есесівців, історик релігій відверто висловив наступну просту думку: «Для ацтеків принесення в жертву людини означало, що її кров живить та зміцнює божество-сонце та усіх інших богів. Для есесівця знищення мільйонів людей в таборах теж несло в собі певний смисл, можна сказати есхатологічний. Він вважав, що представляє Добро на противагу Злу (як японський льотчик) […] Таке саме підґрунтя у ГУЛАГу та есхатології великого звільнення, яке несе комунізм – йому протистоять вороги, намісники Зла, що опираються тріумфу Добра, тріумфу свободи, тріумфу людини і т. п. Цілком порівнювано із ацтеками: і ті й інші були переконані у своїй правоті. Ось тільки ацтеки вірили, що допомагають богу сонця, а нацисти й росіяни – що реалізують

35 Жижек С. Дражливий суб 'єкт : відсутній центр політичної онтології / С. Жижек. – Київ : ППС-2002, 2008. – С. 29.

36 Ленель-Левастин А. Забытый фашизм : Ионеску, Чоран, Элиаде / А. Ленель-Левастин. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 22.

37 Там само. – С. 190.

історію»[38]. Які оцінки надавав цим конкретним міфам М. Еліаде, звичайно, – окреме питання, хоча неважко передбачити, якому з них він симаптизував по-справжньому.

Саме тому й легіонерський «культ смерті», зафіксований у гімні руху й витоки якого варто шукати в архаїчній наддунайсько-балканській традиції:

Смерть, тільки смерть, легіонери,
є радісними заручинами для нас.
Легіонери помирають співаючи,
легіонери співають помираючи. –

є необхідною умовою великого відродження чи воскресіння[39]. Подібно до муляра з улюбленої балади М. Еліаде, який був змушений замурувати в стіну власну дружину, щоб вчасно завершити будову, насильницька смерть отримує свою сакральну легітимацію, після чого слова мислителя з есе «Запрошення до варварства» здаються не таким й дивними: «Всупереч чигаючій звідусюди смерті, я не можу стримати диких веселощів, які опановують мене при думці, що з усіх цих трупів завтра народиться новий світ»[40].

Власне, на цьому місці можна поставити крапку в дискусіях про «тактики замовчування» з огляду на те, що М. Еліаде в глобальній перспективі, очевидно, нічого приховувати і не збирався. Ситуативно-прагматичні компроміси, до яких він вдавався, так чи інакше диктувалися завданням популяризації світоглядних орієнтирів традиціоналізму, яке йому й вдалося виконати в повному масштабі: «…до нього, звісно, був основоположник традиціоналізму Рене Генон, але його лінія, на жаль, лишилась маргінальною в контексті європейської думки»[41]. Адже єдине, що

38 Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.jungland.ru/Library/ElIspytLab.htm.

39 Збіґнєв М. – Сліпий у Яссах. Еліаде і фашизм / М. Збіґнєв [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rozum.info/publ/38-1-0-428.

40 Цит. за: Збіґнєв М. – Сліпий у Яссах. Еліаде і фашизм / М. Збіґнєв [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rozum.info/publ/38-1-0-428.

41 В.Л. Мирча Элиаде : ученый, мистик, экстремист, писатель [Електронний ресурс] / Л. В. – Режим доступу : http://www.mesogaia-sarmatia.narod.ru/eliade.htm.

викликає осуд та нерозуміння М. Еліаде – це не фашисти з їхніми насильствами, а саме втілений в світогляді А. Ленель-Левастін й сучасної нерелігійної людини взагалі «терор історії» як принципова неспроможність побачити «трансісторичний» (священний) смисл подій, якими вони наділялися у традиційному суспільстві і про можливість (та необхідність!) якого нам і нагадує весь час улюблений міф Еліаде про вічне повернення «того самого»… «І йдеться тут зовсім не про наслідування Природі, яка також періодично відтворюється, «починаючись знову» із кожною весною і здобуваючи в кожній весні нову могутню силу. Адже Природа повторює саму себе, й кожна нова весна – усе та сама вічна весна (тобто повтореня акту Творення), тоді як «чистота» архаїчної людини після періодичного знищення часу та здобуття нових незаплямованих чеснот дозволяє їй на порозі кожного «нового життя» досягти існування в вічності і, внаслідок цього, остаточно – *hic et nunc* (Тут і зараз *(лат.)*) – знищити мирський час»[42].

42 Элиаде М. Миф о вечном возвращении [Електронний ресурс] / М. Элиаде. – Режим доступу : http://www.jungland.ru/Library/ElMifOVozvr.htm.

Юрченко Э. А.

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ МИРЧА ЭЛИАДЕ

Достаточно широко известен тот факт, что Мирча Элиаде был не только выдающимся историком религий и, более того, исследователем религии и мифологии в максимально широком смысле этого слова. В молодости всемирно известный ученый был тесно связан с радикальным движением Корнелиу Кодряну, которое обычно определяется как румынский гвардизм. Однако анализ взаимовлияния мировоззрения Мирча Элиаде и гвардизма носит достаточно поверхностный характер. Другие же проявления его активности в социально-политической и идеологической сфере вообще мало известны. Как правило, все сводится к соперничеству двух позиций: « Элиаде был сторонником определенных взглядов в молодости, но потом от них отказался, либо «Элиаде пронес свои взгляды через всю жизнь, но был вынужден их защищать неявно». Нам кажется, что проблема на самом деле намного глубже.

Анализ эволюции социально-политических взглядов Элиаде действительно необходимо начать с его отношений с движением гвардистов. Необходимо отметить, что термин гвардизм является предпочтительным поскольку движение неоднократно меняло название, полностью сохраняя при этом свою идеологию и сущность. Мирча Элиаде коротко сформулировал причину своих симпатий к гвардизму в небольшом тексте «Почему я верю в победу легионерского движения?». С разбора его основных тезисов мы и начнем наш анализ.

«Я верю в судьбу румынской нации – поэтому я верю в победу легионерского движения. Нация, которая демонстрирует на всех уровнях реальности столь огромную созидательную силу, не может ни потерпеть поражение на полях истории, ни идти к гибельной балканской демократии и буржуазной катастрофе.

Немногие европейские нации получили от Бога так много добродетелей, как румыны. Языковое единство граничит почти

с чудом (румынский язык является единственным романским языком без диалектов). Румыны были лучшими строителями государства на Юго-востоке Европы. Об умственной трудоспособности нашего народа свидетельствует национальная материальная и духовная культура. Может ли народ, наделенный столькими добродетелями – биологическими, культурными, умственными – исчезнуть, не выполнив историческую миссию? Я не могу верить, что румынский народ тысячу лет боролся с оружием в руках, чтобы, в конце концов, исчезнуть как трус, хмельной от пустых слов и алкоголя, ослабленный нищетой и подкошенный изменой.

Кто не сомневается в участи нашего народа, не может сомневаться также в победе легионерского движения»[1].

В этой цитате явно чувствуется национальный мессианизм, свойственный румынскому гвардизму. Любопытно, что для Элиаде идея некой избранности румынского народа является чем-то само собой определенным, это весьма заметно. Конечно, он приводит некоторые аргументы, однако они скорее являются иллюстрацией к мессианству румынского народа. В еще большей степени идея мессианства, притом явно религиозного характера, звучит в следующей цитате самого вождя румынского гвардизма Корнелиу Зеля Кодряну: «Окончательная цель не жизнь. Это воскрешение. Воскрешение наций во имя Спасителя Иисуса Христа. Творение и культура только средства – не цель – воскрешения. Культура – это плод таланта, который Бог внедрил в нашу нацию и за который мы несем ответственность. Наступит время, когда все мировые нации восстанут из мертвых, со всеми их усопшими, со всеми королями и императорами. Каждая нация имеет свое место перед Престолом Бога. Этот финальный момент, «воскрешение из мертвых», есть высочайшая и самая возвышенная цель, за которую может бороться нация. Таким образом, нация есть существо, которое живет даже вне этой земли. Нации есть

1 Элиаде М. Почему я верю в победу легионерского движения? Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eliade/Po_Ver.php

реальности также и в другом мире, не только в этом. Нам, румынам, нашей нации, как каждой нации в мире, Бог назначил особую миссию; Бог дал нам историческую судьбу»[2]. Таким образом, мы видим не просто национализм, но национализм, выходящий за пределы посюстороннего, национализм, являющийся метафизическим в прямом, буквальном понимании этого слова.

Следующим пунктом, поясняющим гвардистские симпатии Элиаде является антропологический, точнее вера мыслителя в способность гвардизма создать «нового человека». «Сегодня весь мир живет под знаком революции. Но если разные народы совершали эту революцию под знаменем классовой борьбы или приоритета экономики (коммунизм), или государства (фашизм), или расы (национальный социализм), то легионерское движение возникло под знаком архангела Михаила и будет побеждать Божьей милостью.

В то время как все современные революции являются политическими, легионерское движение – это скорее революция ментальная и религиозная... В то время как все современные революции имеют своей целью захват власти общественным классом или определенным человеком, легионерская революция ставит целью Спасение нации, примирение народа с богом, как это сказал Капитан. Победа легионерского движения не только восстановит добродетель нашего народа, создаст полную достоинства и силы Румынию – но она создаст новый тип людей, соответствующий новому цельному образу жизни»[3].

Необходимо отметить что идея создания «нового человека» увязывается с идеей национального обновления и воскрешения, при этом она носит христианский характер, разительно отличаясь как от нового «сверхчеловека» в расистско-биологическом понимании национал-социализма, так и от «нового человека» советского коммунизма.

2 Кодряну Корнелиу Зеля. Моим легионерам. Тамбов «Ex Nord Lux», 2009. – С. 307.

3 Элиаде М. Почему я верю в победу легионерского движения? Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eliade/Po_Ver.php

Что же является основополагающей характеристикой этого «нового человека»? По мнению Элиаде, это свобода: «Новый человек возникает вследствие сильного переживания и настоящего оплодотворения Свободой. Я верю в победу легионерского движения, потому что я верю в свободу, во власть души над биологическим и экономическим детерминизмом. Тот, кто присоединяется к Легиону, делает это, потому что свободен. В нем побеждены инстинкт самосохранения, пороки, страх. Легионер больше не является рабом детерминизма и биологических инстинктов. Он «ничто к прибылям не имеет», вступая в Легион. Наоборот, он жертвует своими интересами, жизнь его становится труднее, он в любой момент может быть арестован или даже убит. Инстинкты и низменные интересы побеждены в нем самим жестом вступления в Легионерское движение. Можно утверждать без преувеличения, что единственные люди, которые сегодня в Румынии знают свободу и жизнь, это легионеры.

Те, кто не знают Легион, а также те, кто борется с ним, говорят о «диктатуре» и удивляются тому, что многие молодые интеллектуалы стихийно присоединяются к движению, в котором якобы уничтожается «Личность» и царит подчинение. Я имею в виду случай неожиданного восхищения наших политиков «Личностью», и страха, что в Румынии Личности больше не смогут появляться. Хорошо, спрашиваем мы, но много ли «Личностей» создал режим «свободы» и где же они?

Кто они? И еще мы спрашиваем, что это, что наши политики сделали для человека – «личности», какую помощь они действительно ему дали для работы, для его таланта и способностей, приговорив его к заурядной, незначительной жизни? Что наши политики сделали для Лучиана Блага, или Арона Кортуса, или Камила Петреску? Был ли хоть один молодой человек, «Личность», «открыт» каким-либо политиком и назначен на должность, которую бы он заслужил своим умом и талантом, и на которой он мог бы работать на общественное благо? Мне известно, что так был «открыт» только ряд скороспелых

проходимцев, «умных» секретарей и эндемических негодяев, которыми «омолаживался» персональный состав партий.

Эти новые ораторы, воспевающие «Личность», настолько же смешны, насколько и лживы. Я бы мог напомнить им при случае и о том, какие бесспорные Личности происходили из самых дисциплинированных и строгих католических монашеских орденов. Фома Аквинский не похож на Франциска Ассизского, Бонавентура на Франциска де Сале. Личность разрабатывает себя подобно плоду в положенном соцветии, и чем строже дисциплина, тем отчетливее проступает «Личность».

Дисциплина не является «диктатурой», как это утверждают клеветники Легионерского движения. Дисциплина производит Личности и требует их – так как каждый акт послушания может быть актом команды, с помощью которой можно превзойти себя, инстинкты и внутреннюю анархию. Акт послушания дает команду превозмочь животное в себе, который стремится к отговоркам, к продолжению комфортабельного маскарада. Дисциплина укрепляет, создает Личность. В рамках этой логики средневековый феодальный рыцарь был свободен и мужественен, так как он присягал в верности Вождю...»[4].

Эта обширная цитата была необходима для иллюстрации коренного различия в трактовке личности и свободы в мировоззрении Мирча Элиаде и современном Пост-просвещенческом понимании. Кроме того заметно какое значение мыслитель предавал этим понятиям.

Следующим пунктом объяснявшим симпатии Элиаде была любовь: «Я верю в победу Легионерского движения, потому что я верю в любовь. Только любовь превращает животное в Человека и заменяет инстинкты свободой. «Dilige et quod vis fac «, говорил святой Августин: «любите, и делайте, что Вы хотите!». Тот, кто любит истину – свободен. Любовь преображает человеческую сущность. И свобода, побеждающая в любящем индивиде, не будет никого ущемлять, никому не сделает больно. Легионеры – не

4 Там же.

только товарищи, но братья друг другу. И волна любви так сильна, что мы должны надеяться, как минимум просто надеяться, на возрождение румынского народа. На победу Легионерского движения.

Я верю в судьбу нашего народа; я верю в христианскую революцию нового человека; я верю в свободу, в Личность и в любовь. Поэтому я верю в победу Легионерского движения, в достойную и сильную Румынию, в новый образ жизни»[5].

Любовь как основание для свободы и новой братской общности, которые, свою очередь, ведут к исполнению национальной миссии. Если перевести поэтичные тезисы Мирча Элиаде на язык политической идеологии, то они обретут вполне конкретное практическое содержание.

Это во-первых идея солидарного общества, во-вторых идея социальной этике построенной на дисциплине и ответственности (которые понимаются как условие свободы), в третьих идея построения мощного государства способного влиять на события в мире («исполнение миссии»). Таким образом, Элиаде высказывает три важные идеи румынского гвардизма. Однако идеология ими не исчерпывается и, по нашему мнению, необходимо осветить еще два важных момента – это гвардистское понимание нации и вопрос элиты.

Понимание нации, в гвардизме, носило подчеркнуто этнический характер, напоминающий трактовку национального вопроса в немецкой традиции «Volk». «Когда мы говорим «Румынская нация», – то понимаем не только всех румын, проживающих на той же территории, имеющих то же прошлое и то же будущее, то же поведение, тот же язык, те же насущные интересы. Когда мы говорим «румынская нация», – понимаем: все румыны, все румыны живые и мертвые, которые жили на этой земле с начала ее истории и, те которые будут жить в будущем»[6]. Этот момент является весьма важным, поскольку существуют понятия «нации» весьма отличающиеся друг от друга.

5 Там же.

6 Кодряну Корнелиу Зеля. Моим легионерам. Тамбов «Ex Nord Lux», 2009. – С. 306.

Большое значение в идеологии гвардизма имел и вопрос о национальной элите и иерархии: «Я признаю любую систему, кроме «демократии», ибо вижу, как она убивает народ Румынии. Новая румынская элита, как и любая другая элита в мире, должна основываться на принципе социального отбора. Другими словами, категория людей, наделенных достоинствами, которые они культивируют, отбирается естественным путем из большой здоровой массы крестьян и рабочих, навечно связанной с землей и страной. Эта категория людей становится национальной элитой, предназначенной руководить нашей нацией.

Когда можно и когда нужно советоваться с народом? С ним необходимо советоваться перед принятием крупных решений, влияющих на его будущее, чтобы он сказал свое слово о том, в состоянии ли он или нет, подготовлен он духовно или нет, чтобы идти определенным путем. С ним нужно консультироваться по вопросам, затрагивающим его судьбу. Вот что значит советоваться с народом. Это не означает выбор им элиты….. Таким образом, национальная элита должна следить за тем, чтобы оставить после себя наследующую элиту, которая займет ее место, элиту, которая, тем не менее, строится не на принципе наследственности, а исключительно на принципе социального отбора, применяемом с величайшей осторожностью. Принцип наследования сам по себе не является достаточным.

В соответствии с принципом социального отбора элита постоянно поддерживает свою энергию и силу за счет подкрепления из самых глубин нации. … А что если у нации нет элиты – той первой, которая должна назначить вторую? Отвечу одной фразой, содержащей бесспорную истину: в таком случае настоящая элита рождается в борьбе с дегенеративной фальшивой элитой. И также на основании принципа отбора»[7].

Таким образом, мы можем видеть принципиальный антидемократизм румынского гвардизма. Необходимо отметить, что гвардизм скептически относится к идее наследственной элиты и

7 Там же. – С. 296-298.

оптимальным способом для создания новой элиты считает естественный отбор, иными словами принцип борьбы и конкуренции, а не спланированной подготовки.

Однако, ознакомившись с основными чертами гвардистского мировоззрения, мы не должны забывать, что приверженность к нему характеризует ранний период творчества Мирча Элиаде. Гораздо более малоизученным и интересным является португальский период идеологической эволюции Элиаде, а именно его увлечение «салазаризмом», идеологией так называемого «нового государства». В первую очередь, речь идет о его малоизвестной на пост-советском пространстве работе «Салазар и революция в Португалии». Книга, посвященная Салазару, вышла в свет в Бухаресте в 1942 году. Элиаде описал там основные этапы истории Португалии. Главное внимание уделялось приходу к власти Салазара и созданию им корпоративного государства, которое получило название «Нового государства». Мирча Элиаде не скупился на похвалы португальскому лидеру, по его мнению, «новое государство» должно было стать примером и ориентиром для всех стран. Кроме того, в этой работе он неоднократно высказывается в пользу пан-латинизма, иными словами, солидарности романских стран, базирующейся на естественной культурной близости. Это любопытный момент, складывается впечатление, что в этот период пан-латинские симпатии начинают вытеснять в сфере его убеждений румынский мессианизм.

В португальской модели он видит форму «христианского тоталитаризма», где государство не подавляет личность, но, напротив, уважает ее законные права. Вспомним, что именно эта терминология использовалась Элиаде для воспевания достоинств осуществлявшейся Легионерским движением «национально-духовной революции». Салазаровское «христианско-тоталитарное государство», по Элиаде, основывается на различных «органических сообществах», в совокупности образующих «сообщество любви» (конструкт, столь милый сердцу Нае Ионеску). Иными словами, этому режиму удалось

благотворно перестроить общество, поставив в его центр не отдельного гражданина, а неразрушаемую ячейку – семью. Был также произведен возврат к корпорациям, которые Элиаде считал органическими социальными коллективами. Он видел смысл салазаровского «чуда» в государстве, построенном не на абстракциях, но на «живых реальностях народа и его традиций» и способном «реинтегрировать человека в космические ритмы».

На первый взгляд все просто: сторонник правого радикализма в одной стране переносит свои симпатии на родственное движение в другой. Однако на самом деле все значительно сложнее. Дело в том, что салазаризм весьма существенным образом отличался от гвардизма. Необходимо разобрать это подробнее.

Выше мы выделили базовые моменты идеологии гвардизма: мессианизм, создание «нового человека», солидарное общество (имеющее тоталитарный характер), этническое понимание нации, элитаризм (элита формируется при помощи отбора). Теперь проанализируем, как это соотносится с моделью «нового государства» и идеологией салазаризма.

Салазаризм имел свой аналог империалистического мессианизма – лузотропикализм. Однако аналогия является отнюдь не полной. Лузотропикализм – это, в сущности, идея естественной солидарности народов португальского культурного пространства. Он не предполагает борьбы за создание империи с нуля либо всемирной экспансии. Это вполне прагматичная доктрина, предполагающая экспансию в оптимальных масштабах и с опорой на естественные предпосылки. К тому же луотропикализм весьма гибок в межгосударственных отношениях. Он предполагает не столько подчинение, сколько взаимодействие и солидарность. В нем присутствуют некоторые претензии на мессианство, но они носят скорее пропагандистский характер «для внутреннего употребления».

Идея создания «нового человека» салазаризму чужда в принципе. Напротив, он с опасением относится к любым изменениям характера людей, составляющих нацию. Известно,

что Салазар с тревогой следил за постепенной индустриализацией Португалии, поскольку она меняла уклад жизни людей. Салазаризму не был нужен героический «новый человек», ему был нужен трудолюбивый и послушный обыватель. Причем обыватель, укорененный в своем образе жизни и считающий его чем-то глубоко естественным. Нежелание менять людей естественным образом предполагало отказ от тоталитаризма, с его попытками полного контроля над повседневной жизнью.

Идея солидарного общества также приняла принципиально иную форму. Базовой идеей организации общества стал корпоративизм. Оливейра Салазар представлял корпоративизм как средство для гармоничного сочетания интересов всех общественных групп. Корпоративизм рекламировался как конец капиталистической эксплуатации. Сгруппированные в корпорации люди вне зависимости от их положения должны были трудиться на общее благо, классовые конфликты должны были прекратиться (в корпоративном государстве, по мнению Салазара, их вообще не могло быть), а производство продукции – возрасти. Свобода слова внутри каждой корпорации должна была быть столь эффективной, что корпорации должны были фактически управлять страной. Принципы организации корпораций были заимствованы Салазаром из средневековых цехов и гильдий. Корпоративизм вновь возник в 1922 г. вместе с итальянским фашизмом. Но португальский диктатор никогда не позволял говорить, будто португальская корпоративная система построена по итальянской модели. Салазар утверждал, что португальский корпоративизм возник из особых и своеобразных португальских традиций. Однако Оливейра Салазар отмечал влияние двух энциклик римских пап Льва XIII Rerum Novarum (1891) и Пия XI Quadragesimo Anno (1931). Обе подчеркивали желательность сотрудничества рабочих и предпринимателей на пользу общества. Эти идеи были положены в основу Национального статута о труде, введенного в действие 23 сентября 1933 г. В тот же день другим декретом была введена государственная система организаций,

которые стали называться гремиу (gremios). Это были ассоциации работодателей, параллельные профсоюзам, причем гремиу и профсоюзы должны были работать в единстве друг с другом. В начале 1934 г. Салазар декретом предоставил право большей предпринимательской самостоятельности корпоративным агентствам; крупнейшие частные предприниматели сохранили свободу действий. Диктатор не применил все провозглашенные им принципы корпоративизма к частным предпринимателям, идя с ними на компромиссы.

Корпоративизм не затронул крестьянства. Во-первых, крестьянство всегда было политически неактивным, и узда в виде корпоративной системы ему была не нужна, в отличие от рабочих. Во-вторых, введение непонятных крестьянам корпоративных порядков могло их возмутить, что стало бы прямо противоположным эффектом тому, к чему стремился Салазар. Правительство ограничилось организацией так называемых народных домов и домов рыбаков в сельских местностях, которые не пользовались у населения популярностью, и даже в 1956 г. едва охватывали 20% крестьян. В теории корпоративизма все корпорации, объединявшие гремиу и профсоюзы по отраслям (сельское хозяйство, рыболовство, торговля, транспорт, индустрия и т. д.), должны были быть независимыми. После их создания правительственные учреждения, руководившие экономикой, должны были быть расформированы. Таким образом, концепция солидарного общества образца «нового государства» носила далекий от тоталитаризма характер.

Понятие нации в салазаризме носило скорее культурный, нежели этнический характер. Безусловно оно было далеко от понятия «гражданской нации», восходящего к французской революции, однако этнические меньшинства в Португалии не подвергались дискриминации и изоляции, что выглядит весьма заметно на фоне массового разлива шовинизма и ксенофобии в Европе того времени. Это весьма заметное отличие от склонного к антисемитизму румынского гвардизма.

Салазаризм носил подчеркнуто элитарный характер. Однако это был элитаризм принципиально другого типа, чем в гвардистской концепции элиты. Режим «нового государства» нередко называют «кафедрократией», из-за чрезмерного представительства в органах власти ученых, в первую очередь профессуры. Салазар считал основным признаком элиты уровень образования, а методом ее формирования – постепенную подготовку. Кодряну считал признаком элиты бойцовские качества, а методом ее формирования конкурентный отбор.

Таким образом, мы можем видеть явные различия этих родственных идеологий. Не мог их не замечать и Элиаде. Последующие события в его жизни свидетельствуют, что его увлечение салазаризмом вовсе не было случайностью. В послевоенный период он погружается в академические исследования, пытаясь не афишировать свое прошлое. Однако Элиаде вполне сознательно позиционирует себя как некоего «троянского коня» в научных кругах. Продвигаясь путем блестящей академической карьеры, он одновременно продвигает тезисы уже не идеологии, а метаидеологии. Не ввязываясь в социально-политические дискуссии, он формирует культурный фундамент для возрождения традиционалистской, консервативно-революционной альтернативы модерну. Это подтвердилось в 1970-е годы, когда Элиаде развернул сотрудничество с движением «новых правых» – интеллектуалов консервативных взглядов, которые провозгласили своей миссией подготовку «метаполитической культурной революции справа». В своих исследованиях они опирались на новейшие исследования в сфере этологии, культурологи, антропологии, генетики и множества других дисциплин. Все это с целью пересмотра Пост-просвещенческого мировоззрения, своеобразная атака на рационализм с опорой на «рацио».

Мирча Элиаде не только поддержал их идеологически, но и организационно, войдя в состав шефского комитета ведущего журнала «новых правых» «Новая звезда».

Юрченко Э. А.

Эволюция социально-политических взглядов Мирча Элиаде продвигалась в направлении их постепенной рационализации. Если в ранний период своей деятельности он увлекся романтическо-экстремистским движением румынского гвардизма, то позже перешел на позиции португальского салазаризма, наиболее рационализированной версии идеологии консервативной революции. Позже, после вынужденного перерыва, он возобновил свою идеологическую деятельность поддержав движение «новых правых», которое ориентировалось на противостояние Модерну при помощи рационального подхода. В процессе эволюции социально-политических взглядов Мирча Элиаде мировоззренческая основа оставалась неизменной. Менялась форма, но не содержание.

Лихачев В.А.

МИРЧА ЭЛИАДЕ, ЧЕЛОВЕК БЕЗ СУДЬБЫ: РЕЦЕПЦИЯ СОБСТВЕННОГО ПРОШЛОГО И КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ

светлой памяти друга и учителя Леона Воловичи –
с благодарностью

Роль наследия М. Элиаде в современном мире. Имя писателя, эссеиста и исследователя Мирчи Элиаде (Mircea Eliade, 1907–1986 гг.), известного, в первую очередь, своим вкладом в изучение феномена религии, знакомо сегодня, пожалуй, любому образованному человеку. Его обобщающие работы, такие, как «Космос и история», «Мефистофель и андрогин», «Аспекты мифа», «Мифы, сновидения, мистерии», «Миф о вечном возвращении» и др., выводят его за круг ученых, чьи тексты интересны только другим узким специалистам в той же сфере. Его сочинения входят в обязательный круг чтения современного интеллектуала. М. Элиаде – один из наиболее выдающихся мыслителей ушедшего века, он принадлежит к когорте тех авторов, которые своими произведениями сформировал ментально-идейный климат эпохи. Вряд ли кто-то будет спорить с утверждением, что с точки зрения истории идей М. Элиаде – один из самых влиятельных интеллектуалов минувшего века.

Очевидно, что этот человек в значительной степени повлиял как на исследовательскую парадигму (и не только конкретно религиоведения, но в целом гуманитарных дисциплин), сферы интересов и позицию ученых, так и более глобально, на ценностные и мировоззренческие ориентации всего современного (западного) общества. В связи с интенсивной, хотя и запоздалой по очевидным историческим причинам рецепцией наследия Элиаде на постсоветском пространстве, в последние годы его идеи все заметнее влияют на формирование научного и мировоззренческого дискурса читающей на русском языке образованной публики.

Среди прочего, одной из величайших заслуг Элиаде является доказательство важности религиоведения в системе гуманитарного знания. «Элиаде – тот, кто сделал религиозный символизм одним из важнейших ключей осмысления культуры, одним из основных источников знания о человеке вообще»[1]. Кроме того, во многом именно Элиаде способствовал активизации в массовой культуре интереса к архаическим практикам и традиционным верованиям. Разумеется, невозможно обобщить в тезисном виде все многообразие идей известного религиоведа; не буду претендовать на подобную попытку. Для дальнейшего изложения будет иметь особую важность концепция времени и связанных с ним категорий (истории, прогресса, эволюции и т.п.) в работах Элиаде.

Масштаб идейного наследия этого исследователя и публициста, заставляет обратить особое внимание на некоторые элементы его мировоззрения, несущие в себе отголоски юношеского увлечения политикой. Я имею в виду, разумеется, активное участие М. Элиаде в пропаганде (или даже формировании) в 1930-е гг. идеологии румынского фашистского движения, Железной гвардии[2].

М. Элиаде и румынский фашизм. Вкратце напомню, что румынское фашистское движение 1930-х гг. (Легион архангела Михаила, он же – Железная гвардия, Партия «Все для Родины» и «Группа Корнелиу Кодряну»), несмотря на популярность в народе, не смогло самостоятельно прийти к власти. В определенный период во время королевской диктатуры железногвардейцы подверглись репрессиям. В 1939 г. Кодряну и практически все

1 *Gazeta Wyborcza*. – 1998. – 14-16.VII

2 Русскоязычный читатель может ознакомиться с пропагандистской публицистикой М. Элиаде «железногвардейского» периода на примере его классической статьи «Почему я верю в победу легионерского движения» (*Buna Vestire*. – 1937. – 17.XII), мой перевод которой был опубликован в 2001 г. в журнале «Царскій опричникъ» (№ 1 (19), 2001), и с тех пор неоднократно перепечатывался. В частности, без ссылки на источник и авторство перевода, текст был полностью воспроизведен в книге: *Васильченко А.* Между Дуче и Гитлером. – М.: Эксмо, Яуза, 2004.

заметные лидеры движения было физически ликвидированы по приказу короля. В 1940 г., после того, как румынский монарх Кароль II под давлением Германии уступил Советскому Союзу Молдавию, в Бухаресте произошли массовые волнения, провоцируемые националистами, в первую очередь, остатками гвардистов под руководством нового лидера, Хориа Симы. В союзе с последним после бегства короля из страны к власти пришел военный диктатор, Ион Антонеску. Уже через несколько месяцев, укрепив режим единоличной власти и заручившись поддержкой Рейха, «кондукэтор» Антонеску порвал со своими союзниками из Железной гвардии. Легионеры подняли новое восстание, жестоко подавленное в январе 1941 г. После этого Железная гвардия практически сошла с политической сцены как самостоятельная сила[3].

Хотя в кругах, склонных к право-консервативным сантиментам, Железную гвардию принято представлять в жертвенно-героическом ареоле, нет оснований утверждать, что в методах действия румынские фашисты чем-то сильно отличались от своих немецких единомышленников. Исторические данные не дают основания для романтизации румынских фашистов. Тот факт, что многие из сторонников Кодряну разделили трагическую судьбу лидера движения, никак не мешал им самим быть палачами. Собственно, сам Кодряну начинал свою

3 Об истории Железной гвардии см., напр.: *Nagy-Talavera M.* The Green Shirts and the Others: A History of Fascism in Hungary and Rumania – Hoover Institution Press, 1970; *Ronnet A.* The Legionary Movement – Loyola University Press, 1974; и др. Идеология Железной гвардии, на мой взгляд, лучше всего отражена в: *Radu I.* The Sword of Archangel – Columbia University Press, 1990. Русскоязычному читателю благодаря усилиям современных апологетов доступен перевод книги лидера движения: *Кодряну К.* Моим легионерам – Тамбов: Ex Nord Lux, 2009. К сожалению, качественной исследовательской литературы о Железной гвардии на русском языке не существует. Интересующегося читателя можно отослать разве что к устаревшей, хотя и содержащей основные фактические данные, книге: *Лебедев Н.* «Железная гвардия», Кароль II и Гитлер – М., 1968. Упомянутую в прим.2 балансирующую на грани апологетики книгу А.Васильченко в силу многочисленных ошибок, а также обильного плагиата, к сожалению, можно расценивать только как курьез.

политическую карьеру в качестве индивидуального террориста и убийцы. На насилие со стороны государственной машины железногвардейцы отвечали индивидуальным террором в отношении чиновников, а также представителей либеральной и умеренно-националистической интеллигенции. Кроме того, разумеется, легионеры практиковали брутальное насилие по отношению к национальным меньшинствам, в том числе на территории современной Украины (в Северной Буковине, входившей до 1940 г. в состав румынского королевства).

Во время беспорядков в Бухаресте в августе – сентябре 1940 г. и в январе 1941 г. легионеры с иррациональной жестокостью массово убивали евреев, буквально резали их на куски. Нет оснований полагать, как это делают некоторые, что эти случаи были результатом «искажения» первоначальных идей Легиона – его создатель еще в 1923 году начал составлять списки подлежащих ликвидации евреев и «врагов нации».

Собственно, сам по себе тот факт, что популярный писатель и влиятельный интеллектуал придерживался национал-радикальных взглядов, не является ни новым, ни дискуссионным (возможно, спорна лишь оценка степени влияния историка религий на легионерскую идеологию). В послевоенные годы историк религий благодаря удачной стратегии публичного поведения сумел избежать обнародования информации о его фашистском прошлом. Впервые информация на эту тему стала достоянием широкой общественности в 1972 г.[4]. Если какое-то время после выхода упомянутой статьи Элиаде еще мог продолжать отрицать свое прошлое и лгать, как публично, так и в личной переписке (широкую известность получило его последовательное и методичное вранье в письмах израильскому историку религий Гершому Шолему, настойчиво просившему у него разъяснений по поводу информации, опубликованной в «Толадот»[5]), то после падения «железного занавеса» и открытия румынских архивов и библиотек для западных исследователей тема

4 Dossier Mircea Eliade// *Toladot,* No. I, 1972. P. 21-26.

5 Эти письма были опубликованы: *Jurnalul Literatr*, No 1-2, 1998.

участия историка религии в фашистском движении стала активно обсуждаться в литературе. Среди лучших исследований на эту тему можно упомянуть раннюю книгу Леона Воловичи[6] и исследование Александры Ленель-Лавастин[7], окончательно поставившее точку в дискуссионных ранее вопросах. В силу того, что монография А. Ленель-Лавастин была переведена[8], сегодня в русскоязычном контексте уже нет необходимости излагать фактическую сторону вопроса[9], она известна[10].

Проблема эволюции историсофских взглядов и концепции времени Элиаде. Разумеется, я столь подробно остановился

6 *Volovici L.* Nationalist ideology and antisemitism: the case of Romanian intellectuals in the 1930's – Oxford, Pergamon Press, 1991; румынское издание (оригинальное, английская книга была переводом) вышло в свет позже: Ideologia naționalistă și 'problema evreiască'. Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30 – Humanitas, 1995.

7 *Laignel-Lavastine A.* Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du Fascisme – Presses Universitaires de France, 2002.

8 *Ленель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран – М.: Прогресс-Традиция, 2007.

9 До выхода русского перевода книги А.Ленель-Лавастин я опубликовал ряд публицистических статей, в которых обращал внимание на некоторые аспекты унаследованного из фашистского прошлого мировоззрения М.Элиаде, см., напр.: *Лихачев В.* Сакральный космос юденфрай: Мирча Элиаде и «еврейский вопрос»// *Контекст*, 30 октября 2003. С.23-26; *Он же.* Революция духа: Мирча Элиаде, христианство и фашизм// *НГ-Религии*, 3 марта 2004; и др. Необходимо отметить, что в настоящей статье я в значительной степени пересматриваю собственные тезисы, сформулированные десять лет назад.

10 К сказанному следует только добавить, что Элиаде всю жизнь было свойственно обращаться к одним и тем же вопросам в разных жанрах: в художественной литературе он по-своему осмысляет проблематику времени, бессмертия и др., которую он постоянно затрагивает в своих научных работах и публицистических эссе. В интересующем нас контексте я хотел бы обратить внимание на то, что и легионерскую пропаганду Элиаде вел не только в газетной политической публицистике, но и в художественных произведениях (например, в пьесе «Ифегения», вышедшей на бухарестскую сцену в 1941 г.). Некоторые научные работы того периода по истории религии древних даков объективно так же служили для пропаганды румынского национализма. Сам Элиаде подчеркивал, что все его разнообразное творчество должно восприниматься в совокупности, как нечто цельное.

на политических пристрастиях известного ученого вовсе не для того, чтобы подвергнуть сомнению значимость его идейного наследия или каким-то образом попытаться бросить тень на его репутацию. Я полагаю, что осознавать фашистские взгляды Элиаде весьма важно для верного понимания его концепций.

Успешно скрыв сразу после войны и с переменным успехом отрицая свое участие в фашистском движении в последнее десятилетие жизни, Элиаде избежал необходимости рефлексии на тему собственного прошлого. Болезненный и далеко не всегда добровольный процесс отказа от дискредитированных идей юности и осмысления собственной ответственности за трагические события пережили практически все принимавшие участие в фашистском движении межвоенного периода интеллектуалы масштаба Элиаде. Его близкий соратник, Эмиль Чиоран, тотально разорвал с легионерским прошлым, вплоть до того, что заставил себя вообще перестать писать на румынском языке. Пример философа Мартина Хайдеггера стал хрестоматийным в этом контексте[11].

Не будучи поставлен перед необходимостью рефлексии на тему своих взглядов раннего периода, Элиаде не ощущал потребности ничего пересматривать в своем мировоззрении[12]. Наоборот – он неоднократно писал, что его взгляды сформировались

11 Напомню, что после войны М.Хайдеггер в рамках процесса денацификации был осужден и на несколько лет отстранен от преподавания. О связах немецкого философа с фашизмом см.: *Farias V,* Heidegger and Nazism – Temple University Press, 1989

12 Ничего из того, что мы знаем об Элиаде не говорит нам, что он когда-либо демонстрировал, публично или приватно, какую-либо потребность в раскаянии. А.Ленель-Лавастин обращает внимание на формулировку «счастливый грех» (felix culpa), которая несколько раз употребляется в дневниковых записях последних лет жизни Элиаде. Этой формулировкой обозначается «восхищение Нае Ионеску» [профессор метафизики Бухарестского университета, учитель и кумир Элиаде, официальный идеолог Железный гвардии, под влиянием которого Элиаде пришел в Легион] – принятый в воспоминаниях и дневниках Элиаде эвфемизм для обозначения своего фашистского прошлого. Более того, в письме бывшему соотечественнику И.Джаину в 1968 г. он утверждает: «наша юность в Румынии была образцовой… нынешние молодые не знают, что они потеряли» (цит. по: *Ленель-Лавастин А.* Указ. соч. С.506).

еще в ранней юности (а в своих воспоминаниях[13] Элиаде довольно успешно создает у читателя впечатление, что к основным идеям он пришел буквально в детстве). По крайней мере, сразу после возвращения из Индии он уже сформировал свою систему ценностей, которую отстаивал до конца дней. Многие важные произведения, к которым Элиаде возвращался до 1980-х гг., были написаны им в 1940-е или даже в 1930-е гг.

Это означает, что вынужденно прекратив открытую политическую агитацию, но не отказавшись от своих взглядов, Элиаде продолжал пропагандировать ту же консервативную, антимодернистскую систему взглядов, которая в межвоенный период обусловила его идеологические пристрастия. Собственно, пристальный интерес к «фашистской» идеологической составляющей творческого наследия Элиаде вызван именно этим фактором. По мнению многих исследователей (и я разделяю эту позицию), читатель должен четко осознавать, какой концептуальный посыл обуславливает идеологию и даже интонации в тексте автора. «Наша цель […] в том, чтобы сформировать условия для чтения их произведений с учетом

13 *Eliade M.* Autobiography. Vol.I. 1907 – 1937. Journey East, Journey West – University of Chicago Press, 1981. В контексте данной статьи уместно отметить, что воспоминания Элиаде являются характерным примером того, как он замалчивал и искажал некоторые факты своей биографии, а в ряде мест был вынужден просто лгать для того, чтобы скрыть степень интенсивности своего участия в железногвардейском движении. Однако этот факт должен быть верно понят: как эссеист и как писатель, Элиаде постоянно использовал автобиографический материал в художественных произведениях. В качестве примера можно вспомнить романтическую историю, произошедшую во время его пребывания в Индии, которая стала основной для написанного от первого лица романа «Майтрейи» (*Maitreyi*, 1933; русский перевод см.: Элиаде М. *Майтрейи*. – СПб.: Азбука, 2000). Пожалуй, воспоминания Элиаде так же скорее должны восприниматься как беллетристическое произведение, написанное на автобиографическом материале, а не как мемуарное. Относиться к ним как к достоверному источнику означает поступать столь же странно, как повела себя Майтрейи Деви, ставшая прототипом героини романа 1933 г., которая в 1974 г. написала книгу (английский перевод см.:Devi M. It Does Not Die. A Romance – University of Chicago Press, 1994), опровергающую историю их отношений, изложенную Элиаде в романе.

лучшего знания исторических дилемм, среды и возможностей политического и культурного выбора, которые оказывали доминирующее воздействие на процесс их становления и формирования их творчества» [14].

Нетрудно заметить, что научные произведения историка религии не лишены довольно отчетливых эмоциональных акцентов. В своих работах Элиаде весьма откровенно отрицает ценность прогресса, противопоставляет здоровую и спокойную жизнь архаического человека убогому существованию современного человека, раздавленного террором истории, поэтически воспевает иррациональные элементы человеческой психологии и социальных практик (сознательный и последовательный иррационализм был важной составляющей идеологии Железной гвардии).

Из сказанного напрашивается промежуточный вывод: в завуалированной форме в публицистических, научных и литературных произведениях Мирча Элиаде до конца жизни, по большому счету, продолжал пропагандировать систему ценностей, которую в молодости он открыто формулировал на языке политической агитации[15].

Я хотел бы рассмотреть эту проблематику на примере историософской концепции М. Элиаде. Вряд ли будет преувеличением сказать, что отношение к истории – одна из центральных тем в творчестве ученого и писателя.

Сегодня нормативно современные люди воспринимают время как линейный поток неповторимых событий, прицепленных друг к другу подобно вагонам поезда причинно-следственными связями, текущий из прошлого в будущее через неуловимую точку настоящего. Череда этих событий образует историю. Такое понимание, говорит Элиаде, не свойственно традиционным культурам. Для

14 *Ленель-Лавастин А.* Указ.соч. С.512.

15 Хотя я никогда не формулировал это в столь категоричных и прямолинейных выражениях, ранее в своих статьях по этой тематике я приходил именно к такому выводу. Схожие мысли высказывали Л.Воловичи и А.Ленель-Лавастин.

них не существует времени как такового, в нашем современном – т. е., профанном – смысле этого слова. Время традиционных культур циклично; такое мировосприятие диктуется простыми наблюдениями за природой и астрономическими явлениями. Коловращение обыденного времени «прорывается» выпадающим из его ткани сакральным временем, которое тоже, в свою очередь, повторяет то самое время, воспроизводит то, что было тогда, во время оно. Австралийский абориген, бьющий копьем дичь, не просто добывает себе пропитание – он повторяет жест мифологического культурного героя, научившего когда-то во время оно людей охоте, более того, в этот момент он и есть тот самый культурный герой в тот самый момент первого броска копья.

Для Элиаде дихотомия трагичной и травматичной «истории», которой живет современный человек, и сакрального «космоса», которым живет человек традиционный, была крайне важна. В предисловии к «Мифу о вечном возвращении» он написал: «Если бы не боязнь быть уличенным в излишке честолюбия, мы бы дали этой книге подзаголовок: «Введение в философию истории»[16]. При этом особо обращает на себя внимание то, что «история», по Элиаде, это нечто ужасное, невыносимое. С того момента, как человек стал жить профанным линейным временем, он потерял покой, его жизнь перестала быть осмысленной и наполнилась «террором истории»[17]. Напротив, «космос» традиционного человека спокоен, поскольку всегда есть уверенность, твердая почва под ногами[18].

16 *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении – СПб.: Алетейя, 1998. С.7.

17 Эта концепция подробно изложена, напр., в книге: *Элиаде М.* Священное и мирское – М.: Изд-во Московского университета, 1994. Совершенно в традиционалистском духе Элиаде пишет о том, «насколько беднее стал мир в результате секуляризации» (с.14).

18 Некоторые авторы, в частности, М.Седжвик, справедливо помещают Элиаде в контекст традиционализма – своеобразного идейно-мировоззренческого движения, которое может быть охарактеризовано крайним консерватизмом, мистицизмом, антиэволюционизмом и антипрогрессизмом и в целом – тотальным неприятием современного мира. Ряд традиционалистских авторов (самым известным из которых является итальянец Юлиус Эвола) были связаны с фашистскими и неофашистскими

Отрицание истории, неприятие идеи линейного времени во всех обобщающих работах об Элиаде описывается как характерные черты творчества этого автора. Однако из поля зрения исследователей при этом выпадают его политические статьи второй половины 1930-х гг. Как это ни странно, даже авторы, специально и довольно подробно анализировавшие фашистскую публицистику Элиаде, не обращали внимание на тот разительный контраст между его «зрелой» историофской концепцией, и теми интонациями, которые чувствуются в его статьях указанного периода. Между тем, сейчас мне стал совершенно очевиден диссонанс между историческим оптимизмом[19] Элиаде непосредственно железногвардейского периода и полным пессимизмом в течение всего последующего творчества.

Простовосторженныеинтонациичувствуютсяваапологетических статьяхЭлиаде,вкоторыхвкачествеосновополагающейчертыКодряну и других харизматических лидеров легионерского движения он отмечает «волю к тому, чтобы творить историю»[20]. «Творить историю», «быть в истории» для Элиаде того времени – это понятия, имеющие бесспорную позитивную коннотацию.

Миссией Железной гвардии М. Элиаде полагает не только «примирение Румынии с Богом», но и «возвращение Румынии в историю»[21]. С пафосом пишет он об «исторической миссии

движениями. См.: *Sedgwick M.*, Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century – Oxford and New York: Oxford University Press, 2004. P. 112 и далее. Рассмотрению Элиаде как традиционалиста именно на примере его концепции времени был посвящен мой доклад, прочитанный на первом Круглом столе по традиционализму в Донецке: *Лихачев В.* Мирча Элиаде и его время – Традиция и традиционализм. Материалы круглого стола, посвященного 125-летию со дня рождения Рене Генона. Донецк: ІПШІ «Наука і освіта», 2011. С. 21–22.

19 Напр.: «Процесс румынского возрождения, который начался несколько лет назад, сейчас достиг расцвета. Отвращение или отчаяние по поводу положения страны уступили место революционной лихорадке. […] Сегодня множество молодых людей обрели веру в исключительную судьбу Румынии, ту роль, которую наш народ призван сыграть в ближайшем будущем» (Vremea – 1936 – 22.III; Цит. по: *Ленель-Лавастин А.* Указ. соч. С.182).

20 *Vremea* – 1937. – 21.II.

21 *Vremea*. – 1937. – 17.XII.

Румынии»[22]. Сама постановка вопроса об «исторической миссии», как мне кажется, непредставима для автора «Мифа о вечном возвращении», написанном, напомню, спустя четыре года после войны.

Можно привести еще немало примеров явно позитивно-коннотированных упоминаний истории и рассуждений об истории из публицистики Элиаде того периода, но мне кажется, что из уже приведенного материала напрашивается довольно однозначный вывод. Отрицание истории и ужас перед историей стали важной темой Элиаде только после того, как его единомышленники не смогли реализовать свою волю к творению истории в той мере, в какой об этом мечталось молодому религиоведу. В том же случае, если участие самого ученого лично в этом смелом проекте по возвращению Румынии в историю было бы обнародовано, это грозило ломкой общественной и научной карьеры. Этого человек, считавший себя гением, равного которому никогда не было[23], не мог себе позволить. В прямолинейной манере (в качестве рабочей гипотезы, разумеется) можно сформулировать предположение, что ощущение «террора истории» у Элиаде было вызвано страхом разоблачения. Колоссальное внутреннее напряжение, особенно в самый трудный послевоенный период, когда судьба Элиаде висела на волоске, вызвало вполне естественную защитную реакцию – эскапистское формирование гармоничного «космоса» сакрального времени-без-истории.

Образ «человека без судьбы», прошлое которого носит неопределенный характер, использован в названии одной из глав «Автобиографии» Элиаде – весьма характерно, посвященной периоду, предшествовавшему эмиграции из Румынии, страны, о великой исторической «судьбе» которой он столь экспрессивно писал в 1933 г. в пасхальном выпуске газеты «Vremea». После

22 *Vremea*. – 1936. – 4.X.

23 В 1941 г. Элиаде писал в дневнике: «Не думаю, чтобы когда-либо прежде существовал столь всеобъемлющий гений; что бы там ни было, мой интеллектуальный горизонт шире, чем у Гете» (Цит. по: *Ленель-Лавастин А.* Указ соч. С.298).

поражения политического движения, к которому Элиаде себя относил, ужасу наступления коммунизма на Европу и далее всю жизнь, находясь под страхом разоблачения, Элиаде старался стать человеком без судьбы, отрицал ценность истории и страдал от ее «террора». Наверное, эта идейная эволюция была самой серьезной, которую М.Элиаде пережил за всю свою сознательную жизнь, а, возможно, и единственной. И ее (равно как и ее возможные причины) следует осознавать для верного восприятия творческого наследия этого, бесспорно, выдающегося человека.

Киреев В. К.

ЭЛИАДЕ КАК ЧАСТЬ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА СОВРЕМЕННОСТИ

В нашем представлении на протяжении последних веков господствует линейная парадигма, реализуемая последовательно через христианское восприятие истории затем через концепцию просвещения. В настоящее время эти концепции уже стали частью другой эпохи, нам необходима своего рода «интеллектуальная археология» для того что бы понять как работали этим концепции, так уже всё не просто, из-за того что культурный ландшафт сегодня очень сильно поменялся. Так вот Мирча Элиаде один из тех, кто осуществил это преобразование. Мы могли бы сказать, что Элиаде совершил «культурную» и «интеллектуальную» революцию, хотя он был один из той когорты людей которые меняли представление о мире культуры, мире представлений человека и представлений о человеке. Кстати, философ и религиовед Элиаде и в жизни был не кабинетным учённым, его молодость знала увлечение романтическим гвардизмом, путешествия по Индии, в которых грань между исследовательской работой и мистическим путешествием предельно тонка и размыта.

До той эпохи, в которую работал Мирча Элиде господствовало представление о культурной эволюции человека от низких форм к высоким. При этом этапы развития были запечатлены как в нашей культуре, как исторически пройденные ступени. Отдельные «высокие» культуры Востока, такие как ислам, индуизм, конфуцианство, даосизм, синто запечатлели этапы восхождения человечества на вершину западной модели культуры. Не отрицая ценности этих этапов, сами они рассматривались, как нечто наивное и превзойдённое. Когда же речь заходила о примитивных религиях и культурах то их ценность предельно уменьшалась, становясь исчезающее незаметной в глазах носителя западной культуры. Нельзя сказать, что это был намеренный культурный расизм в отношении незападных культур, дело скорее в том, что в христианской

культуре не существовало способов понять другую культуру кроме как в терминах и категориях своей, а затем в рамках культуры просвещения точно так же интерпретировались любое «иное» как фактически «своё». С этой проблемой столкнулись ориенталисты, пытаясь понять значение символов, ритуалов и догм восточных религий. По крайней мере не сразу, но постепенно пришло понимание, того что их необходимо интерпретировать исходя из иной парадигмальной основы, или, по крайней мере, сделать шаг к формированию метаязыка, способного интерпретировать любые религиозные концепции, не искажая их. Таким образом, удалось уже в начале прошлого века донести основные идеи ислама, индуизма, буддизма широкому (насколько это возможно) западному читателю. Сложнее обстояло с так называемыми «примитивными религиями», которые по прежнему воспринимались как нечто примитивное, близкое «природному», то есть животному состоянию человека.

Понятное дело, что общаться с этими примитивными культурами как с чем-то заслуживающим внимания в рамках такого представления было достаточно сложно. Отрицалась его ценность и самодостаточность, это была как бы примитивная почва, из которой выросло всё последующее здание культуры. Не то что бы в этот момент отсутствовали попытки понять эти культуры, стоит вспомнить путевые заметки Николая Гумилёва о путешествии в Абиссинию. Подобные контакты могли быть очень плодотворными для искусства или личного опыта, но мало что давали для полноценного понимания архаичных культур.

На этот момент существовало несколько подходов к этим культурам: в одном случае это признание их неполноценности, либо второй вартант романтизация подобно Жану Жаку Руссо, который считал идеальной моделью культуры, ту, которая существовало до возникновения цивилизации «которая испортила естественного человека». Доминирующим стал первый, позитивистский, нашедший выражение в трудах первых социологов религии Огюста Конта и Герберта Спенсера. Важным моментом

для понимания этого подхода является то, что они представляли древние культуры, как будто берущиеся с «чистого листа», то есть из «природного состояния», из которого они затем вырастают в некие развитие культурные формы. Этот подход, исключает возможность видеть в них самостоятельное содержание, и факт их многоуровневости, сложности, наличия собственной логики, их собственного исторического развития.

Сейчас это уже часть истории западной мысли, нам известно, что во второй половине двадцатого столетия получило развитие представление об архаичных культурах как имеющих самостоятельное значение и содержание. Более того, то представление, которое мы вынесли из изучения этих культур, обогатили нашу собственную современную нам. Благодаря этому перевороту, частью которого была работа Мирча Элиаде, мы получили представление о тех кирпичиках, их которых формируется всё здание нашей культуры с древнейших времён до современности. Стоит вспомнить, как он блестяще провёл нить от древних культур к современности, показав, что сегодняшними людьми движут те же мотивы, что и в древние эпохи. Мы обязаны Элиаде не только возможности познакомится с достижениями архаичных людей, но и блестящему литературному таланты, который равновелик его достижениям как учёного. Литературные произведения позволяют не только понять, но и погрузится в атмосферу существования тех культур, которые описываются знаменитым религиоведом. Стоит заметить, что современное представление о культуре, которое можно назвать постнеклассическим, сформировано том числе и его трудами.

Даренский В. Ю.

ХРОНОСОФИЯ М. ЭЛИАДЕ

«Хронософия», то есть философское осмысление сущности времени, составляет одну из базовых доминант любого мировоззрения. Исследователь-религиовед всегда, сознательно или бессознательно, исповедует некоторую философию времени, посредством которой он интерпретирует то понимание сущности времени, которое несут в себе различные религиозные традиции. Вместе с тем, сознание современного человека, в том числе и «специалиста по религиям», изначально формировалось тем восприятием времени, которое сформировано жизненным миром техногенной цивилизации. Но нельзя не признать, что восприятие времени в рамках техногенной цивилизации является едва ли не самым бессодержательным и примитивным из всех, которые когда-либо существовали в истории. В этом восприятии соединяются, с одной стороны, простая линейность внешнего, «объективного» времени, заполненная хаотическим нагромождением случайных событий и «информационным хламом», а с другой – столь же хаотическими «скачками» субъективного, «внутреннего» времени. Ни то, ни другое время здесь не являются «вписанными» в определенную смысловую матрицу мироздания и не имеют собственной содержательности, которая бы структурировала события и придавала им смысл. Но именно таково было восприятие времени у Homo religiosus, независимо от того, к какой конкретной традиции он принадлежал.

Тем самым, современный религиовед всегда стоит перед вызовом: ему нужно усваивать такое переживание времени, к которому он изначально не привык. Это очень трудно, для многих и вообще непосильно, но такое усилие всегда вознаграждается больше, чем можно было бы ожидать. Рождение способности «в мгновении видеть вечность», и «всю вечность пережить как мгновение», – эта величайшая способность нашего духа и разума – ныне может возрождаться только посредством переоткрытия великих традиций.

С гносеологической точки зрения можно сказать, что здесь происходит некое «оборачивание» – мы не интерпретируем хронософию великих традиций с помощью своей собственной, но наоборот: приобщаясь к ним, видим убожество последней. Здесь срабатывает гносеологический закон приобщения к Традиции: она становится из «объекта» изучения – органом самопознания и самотрансформации самого познающего субъекта. А само такое познание становится вторичным по отношению к бытийному приобщению.

Ценный пример того, как исходя из позиции религиоведа, то есть рассматривая Традицию как «объект», можно переходить в позицию, при которой сама Традиция становится «органом» познаний и источником нового (для нас) знания, дает наследие М. Элиаде. В нем содержится целостное и органическое опытное мировоззрение, изложенное не в виде системы категориальных схем, как это имеет место в философии, а в форме описаний живого континуума духовного опыта человечества от самых ранних времен до XX века. Сама эта континуальность, сохраняющаяся как контекст даже самых радикальных трансформаций и разрывов между частными традициями, и является исходным и конечным предметом его исследований. В свою очередь, сакральное понимание времени – и его трансформация на различных этапах духовной истории человечества – одна из «сквозных» тем у М. Элиаде. В данной статье ставится задача кратко реконструировать общую схему таких трансформаций на основе анализа отдельных текстов его работ.

Базовая структура сакрального времени, берущая начало еще в самую архаическую эпоху и составляющая смысловое ядро языческого мышления, формулируется М. Элиаде следующим образом: «Само существование Космоса – тот факт, что он *живет* и *производит* – приводит к тому, что он постепенно деградирует и окончательно разрушается. По этой причине он должен быть сотворен вновь. Иначе говоря, потоп *реализует* в макрокосмическом масштабе то, что *символически*

осуществляется в ходе новогоднего праздника: “конец света” и греховного человечества, делающий возможным новое творение»[1]. Собственно, любой праздник здесь понимался как *обновление времени*.

В том числе и индивидуального времени. Этот экзистенциальный аспект циклизма в свое время отметил А.Я. Гуревич: «есть основания сказать, что установка на уничтожение текучего времени путем возвращения к мифическому прототипу, к изначальному illud tempus была не чем иным, как попыткой преодоления замкнутости и обособленности индивидуального человеческого существования»[2]. Благодаря этому «древний человек видел и прошедшее и настоящее время простирающимся вокруг себя, взаимно проникающим я объясняющим одно другое»[3].

Характерно, что древние греки видели прошлое перед собой, а будущее считалось позади. Греки «воспринимали себя неподвижными, а время как бы надвигалось на них сзади и уходило в прошлое, куда они были обращены лицом»[4]. Это отражено в древнегреческом языке, в котором слово οπισω одновременно означает и «позади», и «в будущем». Отсюда и образ Пещеры у Платона, в которой люди сидят спиной к источнику света и видят перед собой лишь тени истинной реальности, отраженные на мутной стене. Им нужно обернуться, чтобы увидеть Истину, поскольку изначально человек *отвернут* от нее. В этом явно содержится «зашифрованная» общечеловеческая память о Первородном грехе, повредившем саму природу человека и лишившего его не только бессмертия, но и подлинного разума и способности к подлинному познанию. А языческое пророчествование – есть память о бессмертии.

1 Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический проект, 2008. – С. 83-84.

2 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 45.

3 Там же. – С. 46.

4 Клейн Л.С. Концепции времени в традиционной культуре // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб.: Лань, 1999. – С. 6.

В рамках христианской культуры общие принципы освоения времени в традиционных культурах приобрели особую спецификацию. М. Элиаде писал об этом так: «уже *по одному тому, что христианство есть религия*, оно должно было сохранить элементы мифологического поведения, сохранить по крайней мере литургическое время, то есть периодическое восстановление *illud tempus*, "истоков", "начала"»[5]. Принцип полагания *сакрального начала времени* – при том, однако, что это время теперь мыслилось как *новое* по отношению ко времени «ветхому», то есть до воплощения Сына Божия, – состоял в том, что «для христиан всех конфессий центром религиозной жизни является драма Иисуса Христа. Имевшая место как историческое событие, эта драма сделала возможным спасение. Следовательно, есть только один способ обрести спасение: ритуально воспроизвести, повторить эту драму, высший ее образец, каковым являете жизнь и учение Иисуса»[6] .

Именно здесь и происходит фундаментальная трансформация структуры сакрального времени. «Хотя, – отмечает М. Элиаде, – литургическое время является циклическим временем, христиане, как верные наследники иудаизма, признают тем не менее, линейное время истории: мир был сотворен единожды, и у него будет один конец. Воплощение произошло в истории единожды, и Страшный суд тоже произойдет один раз»[7]. Эта фундаментальная трансформация структуры сакрального времени, тем не менее, позволяла свободно использовать и «воцерковлять» практически любую традиционную символику разных культур, связанную со смысловым освоением и сакральным переживанием времени. «Отцы Церкви "христианизировали" символы, ритуалы и мифы Азии и Средиземноморья, связав их со "священной историей", которая, естественно выходила за рамки Ветхого Завета и включала теперь Новый Завет, послания апостолов, а позднее и жития святых. Какое-то число

5 Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Парадигма, 2005. –160.

6 Там же.

7 Там же.

космических символов – вода, дерево, виноградная лоза, плуг, топор, корабль, колесница и т. д… – легко могли быть интегрированы в теорию и практику Церкви, приобретя сакральный или экклесиологический смысл»[8]. Тем самым, можно сказать, что в христианстве любое время по своей сущности является именно *литургическим* – не только время внутри литургии как главного богослужения, но и время Истории (поскольку центр мировой истории – Боговоплощение), и «внутреннее» время духовного самоопределения личности, центром которого является встреча со Христом, а его «двигателем» – путь души ко Христу.

Время линейно растянуто между началом – сотворением мира и финалом – Вторым пришествием и «исполнением времен», но оно уже прошло свою кульминацию – рождение Христа, его проповедь и крестную муку. Время ветхозаветное «представляет собой, согласно церковному учению, префигурацию времени новозаветного. Соответственно, история народов и монархий, равно как и жизнь каждого индивида, развертывается в контексте всемирной истории спасения. Эпоха после Христа – завершающая эпоха истории; время "стареет" и близится к концу, люди живут в "последние времена". Но эта история "Града земного", реализующаяся во времени, протекает на фоне вечности, в которой пребывает "Град Божий", и соотнесена с ней»[9]. Эта фундаментальная особенность восприятия времени – по точному определению А. Я. Гуревича, «*слияние библейского времени с временем собственной жизни*… яснее всего обнажает его принципиальную, неустранимую историчность. В самом деле, человек ощущает, осознает себя сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий – сотворения мира, рождества и страстей Христовых. *Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека проходит на фоне всемирно-исторической драмы,*

8 Там же. – С. 161.

9 Гуревич А.Я. Время // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. – М.: РОССПЭН, 2007. –С. 96.

вплетается в нее, получая от нее новый, высший и непреходящий смысл»[10]. [Выделено мной. – Авт.].

Но теперь циклично именно время *индивидуальной* человеческой жизни (что весьма ярко символизируется, например, символом «колесе Фортуны»), а не Космоса, который уже пришел к своему итоговому состоянию. Как отмечал А. Я. Гуревич, это «сочетание линейного восприятия времени с циклическим, мифопоэтическим, "мечтательным уплотнением времени" (Томас Манн) в разных формах можно наблюдать на протяжении всей истории; вопрос заключается в том, как соотнесены эти две различные формы осознания протекающего времени»[11]. В чем же особенность того особого сочетания, которое сформировалась после новозаветного Откровения?

М. Элиаде предлагает такую смысловую реконструкцию этой ситуации для понимания сущности временного (исторического) бытия: «Царство Божие уже наступило, однако оно *явлено* не открыто и не повсеместно: ведь и сам Мессия, воплотившийся в исторической личности Иисуса, не воспринимался в этом качестве большинством иудеев, а божественность Христа и сегодня неявна для неверующих. Речь идет, по сути, об одном и том же диалектическом процессе, хорошо известном в истории религий: явление «священного» в профанном предмете есть одновременно и камуфляж, «сокрытие»; святое отнюдь не *явлено* для всех, приближающихся к предмету, в котором оно себя являет. На сей раз святое – Царство Божие – являет себя в исторически четко определенном человеческом сообществе: в Церкви»[12].

Такое понимание, в свою очередь, «открывает простор для религиозного опыта и богословских построений. Вместо привычного сценария – парусия как конкретное и блистательное явление славы Божьей, подтвержденное победой над злом и

10 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 153-154.

11 Там же. – С. 47.

12 Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы до триумфа христианства. – М.: Академический проект, 2008. – С. 405.

концом истории – возникает мнение, что духовная жизнь может возрастать и достигать совершенства *в этом мире* и что историю можно преобразить; иными словами, и существованию в истории доступно совершенство и блаженство Царства Божьего. Конечно, Царство Божие будет “явлено” прежде всего верующим, но всякая христианская община может стать образцом освященной жизни и, таким образом, стимулом к обращению. Эта новая интерпретация диалектики священного, открывшаяся в отождествлении Царства Божьего с Церковью, продолжается вплоть до наших дней; она парадоксальным образом проявляется в многочисленных “десакрализациях” (в демифологизации Евангелий и предания, в тенденциях к упрощению литургии и священнотаинственной жизни, в снижении мистического духа и всего пафоса религиозной символики, в повышенном интересе к этическим ценностям и социальной функции Церкви и т. д.), – в процессах десакрализации, которые близки к завершению в современном христианском мире»[13].

Процессы десакрализации означают своего рода *коллапс* времени в его сакральном измерении, – остается лишь пустая «длительность» А.Бергсона, которую ведь нужно чем-то заполнять, вследствие чего и приобретает тотальное распространение квазирелигия «Прогресса». Но в этом пусть даже и полностью десакрализированном времени остается сам факт возможности религиозного опыта, возвращающий человека к первоосновам. Ведь «Христос в своем Мистическом теле Церкви продолжает присутствовать в Истории. И это для истинного христианина создает чрезвычайно сложную ситуацию: он больше не может отречься от Истории, но и не может принять ее целиком. Ему приходится постоянно *выбирать,* пытаться различить в клубке исторических событий те, которые могут иметь значение *для его* спасения… Уже не только Космос и Плоть (жизнь) создают ему препятствия на пути к спасению, но и сама История, ужас Истории… И для него нет иного выбора, так как само Воплощение

13 Там же. – С. 405-406.

произошло в Истории, так как Пришествие Христа отмечает последнее и высочайшее проявление священного в мире – христианин может спасти себя лишь в конкретной исторической жизни, в жизни, которую выбрал и прожил Христос», – пишет М. Элиаде[14].

Такая ситуация, в свою очередь, означает совершенно специфическое состояние современного человека, которого не знал человек «органических» традиционных культур. По М. Элиаде, «обеспокоенность современного мира может быть приравнена к мукам смерти в инициации» но «ни в одной культуре, за исключением нашей, человек не может остановиться посреди этого ритуала перехода и обосноваться в положении, не имеющем исхода, так как исход заключается именно в завершении этого обряда перехода и разрешении кризиса выходом из него на более высокий уровень, пробуждая сознание более высокой формы существования»[15]. Впрочем, сама История несет в себе, в самой структуре своей событийности, некое научение о том, как проходить инициацию: сама историчность трансцендирует сама себя. Чтобы прояснить последний из приведенных здесь тезисов М. Элиаде, касающийся положения современного человека, сделаем небольшой экскурс в природу *событийности*.

Исходя из того факта, что история как такая состоит из событий, теория исторического времени может опираться на факт событийности жизненного мира человека, а основным ее вопросом является вопрос о том, каким образом событие оказывается *хроногенным*, вследствие какой своей внутренней структуры? Впрочем, собственно историческая событийность является лишь одним из видов событий, и этот вид существовал не всегда. Например, жизнь первобытной общины, а с некоторыми оговорками и любого традиционного общества вообще, нельзя назвать событийной в историческом смысле, хотя оно и

14 Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. – М.: REFL-book; К.: ВАклер, 1996. – С. 176-177.

15 Там же. – С. 282-283.

преисполнено всяких событий бытового уровня. Жизнь человека в традиционном обществе представляет собой сознательное или бессознательное воспроизведение «вечных» образцов бытийсвования, которые сакрализируются мифоцентрическим сознанием. Здесь имеют место два типа вне-исторических событий: 1) «Первособытие», данное в мифе как образец на все времена; 2) бытовые события, содержание которых имеет какой-то смысл исключительно по мере их причастности к перво-образам, данным в мифе («сказе»). Возникновение специфически исторических событий связано с появлением такого нового содержания жизни, которое уже не может быть сведено к перво-образам. Сама История начинается тогда, когда некие чрезвычайные, беспрецедентные события ломают образ жизни, концентрировавшийся вокруг неизменных праздников годового цикла, которые воспроизводили систему ее «вечных» перво-образов. Затем со временем «ужас истории» (М. Элиаде) меняется на прямо противоположный ему «ужас вечного повторения»; возникает особый тип Homo historicus – человека, доминантой сознания которой становится жажда постоянных изменений, жажда нового, даже независимо от того, является ли это новое более содержательным с ценностной точки зрения, или нет. Такой тип человека, порожденный западной цивилизацией, довольно скоро приходит к самоотрицанию в обществе «одномерных» людей-потребителей, где все новое, в конце концов, сводится к моде (в широком смысле слова), а содержание жизни снова становится по-своему неизменным, – но это уже не неизменность сакральной полноты, а неизменность бессмысленного потребительского прозябания. Отсюда понятно, что История в подлинном смысле этого слова не может быть сведена к истории одних лишь «инноваций». Онтологически История является особым режимом воспроизведения инвариантного содержания человеческого бытия – но особым режимом *акцентированной событийности* этого содержания, при котором оно словно заново «переоткрывается», выходя их стихийного забвения.

Событие не является простым «атомом» истории, так как оно имеет внутренне сложную структуру. «Простых» событий в истории не существует, а мера их сложности обусловлена количеством связей и факторов, которые принимают участие в формировании событий. Историческая реальность «квантуется» в виде в «фактов» как неких «узлов» разной степени сложности, протяжности и «объема» различных «слоев» социо-культурного бытия людей, которые в них откристаллизовались. Несмотря на размытость, всех границ таких развивающихся объектов, как сложные факты, события имеют довольно определенные границы в времени и пространстве. Это позволяет провести различения между понятиями «исторический факт» и «историческое событие», исходя из того, что в событии, в отличие от уже откристаллизовавшегося «факта», существует особый специфический «механизм» *хроногенности*, т. е. порождения-воспроизведения самого времени как такового. В данном случае – лишь *исторического* времени (соответственно, например, физические события порождают физическое время и т. д.). «Факт» – это эмпирическое проявление определенной исторической тенденции, фактора. Например, если одним из факторов определенного события является экономическая ситуация, на фоне которого оно возникает как реакция на эту ситуацию (хотя и не только), то конкретные статистические данные этой ситуации являются историческими фактами, которые определяют данное событие. Особенностью события, в отличие от простого факта, является наличие в нем определенной «сюжетности», онтологической структурированности, которая не сводится к простому эмпирическому наличию «фактов». Событие возникает в том случае, когда определенный комплекс исторических сил (и «фактов», в которых они «опредмечены») приходит в столкновение между собой и происходит их взаимная реакция, проходящая через стадию неопределенности; и, в конце концов, возникает новое соотношение этих сил и факторов, новая органическая целостность, которая

может и частично воссоздавать предшествующую, – но событие как таковое состоялось, поскольку существовал момент бытийной свободы, завершившийся этой новой структурированностью. Инвариантный «сюжет», отличающий событие от элементарного эмпирического «факта» истории, может быть представлен схемой: первичная целостность → переход в неупорядоченное состояние вследствие как внешних факторов, так и внутренних противоречий → борьба, взаимная трансформация и включение новых факторов и выпадения некоторых предшествующих → новое упорядочение комплекса факторов и сил на основе взаимодействия и компромисса между старыми и новыми структурными принципами, старыми и новыми содержательными элементами исторического бытия. При этом общая *интенсивность* исторического времени в целом определяется онтологической глубиной и фактуальной скоростью этих трансформаций.

Эта онтологическая схема исторического события ясно соответствует онтологическому закону культуры, который состоит в преодолении Хаоса и его превращении в Порядок, Космос. Трагизм культуры в том, что Порядок не является само-обеспеченным и стойким; он имеет тенденцию к саморазрушению, поскольку он опосредован свободной, не полностью детерминированной деятельностью людей как субъектов культурно-исторического процесса. Порядок (Космос), в свою очередь, может быть восстановлен благодаря свободному усилию самих же субъектов истории. Тем самым, сама человеческая свобода является одновременно и причиной хаотизации, и причиной упорядочивания. Парадоксальная онтология культуры-и-истории может быть представлена схемой цикла: Космос^1 → Хаос^1 → Космос^2 → Хаос^2 → и т.д. Этот же глубинный онтологический принцип культуры моделировался в архаическом сакральном ритуале, выполнявшем функцию посвящения людей в изначальную суть бытия. В поздние периоды истории в ходе секуляризации он уходит в забвение

вместе с ритуалами, но продолжает осуществляться стихийно, в форме *самого* исторического события. События порождают специфическое *историческое время* постольку, поскольку в них происходит преодоление саморазрушения «космоса» социального бытия людей посредством их свободных усилий, представляющих собой ту человеческую «жертву на алтарь Истории», которая теперь заменила жертвы древних ритуалов. Историческое время по своей тайной сути также есть «ритуал», требующий особых «исполнителей», имеющих обостренное желание «событийствовать» и готовых стать «жрецами» и «жертвами» в одном лице.

Обобщая, следует сделать вывод о том, что хронософия М. Элиаде дает ценный пример осмысления сущности времени исходя не из секулярных предрассудков, но из сакрального опыта человечества, четко различая их качественно различные стадии и связывая их в то смысловое единство, которое может трансформировать сознание современного человека.

Трохимчук Е. А.

М. ЭЛИАДЕ И Р. ГЕНОН. К ВОПРОСУ О КОНЦЕПТУАЛЬНОМ СХОДСТВЕ

Общность социокультурных и политических интересов Р. Генона, Ю. Эволы и М. Элиаде является распространенным основанием для зачисления М. Элиаде в список главных представителей философии традиционализма. Действительно, внимание к традиционным архаическим и восточным культурам, участие в деятельности «Железной гвардии», а также переписка и встречи с Ю. Эволой, знакомство с трудами Р. Генона, свидетельствуют об определенной тематической взаимосвязи идей М. Элиаде с представителями указанного направления.

Об общности взглядов говорит и Р. Генон, отмечая в одном из интервью, некоторую не смелость М. Элиаде в выражении своих взглядов: «Раз уж мы заговорили об Элиаде – я уже познакомился с несколькими его работами книгами и статьями…Вы могли заметить, что я отношусь к нему с большим вниманием и, прежде всего, пытаюсь выделять те моменты, которые считаю хорошими… по существу, он весьма близок к пониманию традиционных идей, но он не отваживается показывать это в своих работах, так как боится конфликтов с официально признанными взглядами; в результате получается весьма неудачная путаница…однако, мы надеемся, что, получив некоторую поддержку с нашей стороны, он будет менее застенчивым»[1].

Однако сам М. Элиаде в своих интервью и автобиографической работе неоднократно подчеркивал, что представления Р. Генона и Ю. Эволы о примордиальной традиции представляются ему искусственными и неисторичными[2], и выступал, определенно, против присвоения ему звания традиционалиста.

1 Дугин А.Г.Пророк Золотого века: Послесловие // Генон Р. Кризис современного мира. - М.: Арктогея, 1991. [Электронный ресурс]. URL: http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/dugin01.htm (дата обращения: 20.03.2010).

2 «Как и Рене Генон, Эвола признавал «примордиальную традицию», существование которой я не мог принять, подозревая ее в искусственнсти, неисторичности» // Элиаде М. Посулы равноденствия. Жатва солнцеворота. - М.: Критерион, 2008. - С.378

Для того, чтобы разобраться в вопросе о возможной взаимосвязи и сходстве идей М. Элиаде с философией традиционализма обратимся, в общих чертах, к содержанию и отдельным аспектам терминологии концепций М. Элиаде и Р. Генона.

Как правило, проводя сравнение двух авторов, исследователи указывают на близость сформулированных ими понятий традиция и сакральное[3]. Однако, на наш взгляд, «сакральное» в концепции М. Элиаде ближе по своему смыслу не к понятию традиции, а к понятию принципа.

Так, согласно концепции Р. Генона, истоки развития человека и культуры содержатся в так называемой Примордиальной Традиции, которая представляет собой некое изначальное содержание духовности, «целостный комплекс знаний, трансцендентного происхождения», восходящий к мифической цивилизации Гипербореи, и впоследствии распавшийся на различные духовные традиции.

В отличие от современной ситуации, бытие Примордиального человека, по Р. Генону, основывалось на целостном мировоззрении и гармоничном сосуществовании природы и социума.

Примордиальная Традиция Р. Генона, со временем, в силу вектора развития человека, утрачивает свою четкость и сохраняется в кругах избранных в виде мистических учений христианства, каббалы, суфизма, индуизма, даосизма, герметизма, алхимии, масонства, анализу которых философ уделяет особое внимание, и выявляет в них остатки Примордиальной Традиции.

3 Дугин А. Рене Генон – свидетель вечный и истинный // Finis Mundi №1 [Электронныйресурс]. URL: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1099 (дата обращения: 18.12.2007).

Дугин А. Мирча Элиаде - Вечное возвращение //Finis Mundi №5 [Электронныйресурс]. URL: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1103 (дата обращения: 18.12.2007).

Дугин А. Пророк Золотого века: Послесловие // Генон Р. Кризис современного мира. - М.: Арктогея, 1991. [Электронный ресурс]. URL: http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/dugin01.htm (дата обращения: 20.03.2010).

Пахомов С.В. Элиаде и йога. Вступ.статья // М.Элиаде Йога: свобода и бессмертие. - Спб.: Лань, 1999. - С.5-67

При этом Р. Генон отмечает существенную деформацию идей Традиции в сохранившихся локальных традициях современного мира, и отдает предпочтение Восточным культурам, которые, по его мнению, сохранили в достаточной сохранности компоненты Примордиальной Традиции.

Поясняя собственное видение данного вопроса, Р. Генон пишет: «Истинно традиционное мировоззрение всегда и везде является сущностно одним и тем же, в какую бы форму оно ни облекалось. Различные формы, соответствующие различным типам мышления и различным временным и пространственным условиям, являются лишь выражениями одной и той же истины. Но это глубинное единство, скрытое под видимостью множественности, может сознаваться только тем, кто способен встать на точку зрения чистого интеллекта»[4].

Таким образом, очевидным оказывается некий мистический, эзотерический момент самого понимания Р. Геноном Традиции.

Для М. Элиаде же традиция – это, по сути, определение способа систематизации и трансляции знаний и опыта. Это не Традиция с большой буквы. В этом смысле, М. Элиаде более консервативен и научно ориентирован в своих исследованиях, нежели Р. Генон, о чем он сам замечает в своем интервью К. А. Роке[5], указывая, что употребление термина традиция всегда предполагает определенный контекст.

В контексте истории религии его понимание традиции оказывается вполне традиционно: «С "объективной" точки зрения, то есть учитывая документы, которыми располагает историк-религиевед, все архаические и восточные культуры, как и все городские и сельские общества, регламентированные одной из религий – иудаизмом, христианством, исламом, – суть "традиционные" в том смысле, что они являются хранителями традиции, некоей "священной истории", которая дает, с одной

4 Р. Генон Кризис современного мира. – М. : Эксмо, 2008. С. 118

5 М. Элиаде Испытание лабиринтом. Беседы с К.-А. Роке // Иностранная литература. – №4. – 1999. – С.171

стороны, полное объяснение мира и оправдание участи человека, а с другой стороны – сумму образцов его поведения и деятельности. Подразумевается, что все эти образцы имеют сверхчеловеческое, или божественное, происхождение»[6].

Что же касается Традиции Р. Генона, то сам М. Элиаде сопоставляет смысл этого понятия у Р. Генона с той областью традиционных культур, которая имеет отношение к инициационным знаниям, и довольно критично оценивает претензии самого Р. Генона на обладание ими: «…Однако в подавляющем большинстве традиционных обществ некоторые знания считаются эзотерическими и как таковые передаются через инициацию. В наше время термин "традиция" часто относится только к эзотерике. Тот, кто декларирует себя адептом Традиции, дает понять, что прошел инициацию и обладает теперь тайным знанием. А это, в лучшем случае, иллюзия»[7].

Таким образом, в вопросе определения традиции (одного из основных понятий философии традиционализма) взгляды М. Элиаде и Р. Генона существенно расходятся: Р. Генон рассматривает эзотерическую составляющую традиционных культур, и именно ее именует Традицией, М. Элиаде обращается к архаическим культурам в рамках академического исследования по истории религии.

Некоторая параллель в концепциях двух авторов видится в другой паре понятий – Принцип Р. Генона и сакральное М. Элиаде.

Принцип Р. Генона – это некое абсолютное порождающее начало, которое «соотносится с чистой духовностью», находится по ту сторону всех противоположностей[8] и структурирует, задает основу гармоничного складывания и развития «нормальных» / «традиционных» цивилизаций. Принцип характеризуется им как «неподвижный двигатель», «знание в самой глубине своей сущности». Отхождение от этого Принципа порождает аномалии в

6 Там же. С.173

7 М. Элиаде Испытание лабиринтом. Беседы с К.-А.Роке // Иностранная литература. - №4.-1999. – С. 203.

8 Р. Генон Кризис современного мира. – М. : Эксмо, 2008. – С. 14-15.

развитии культуры, которые с точки зрения Р. Генона и демонстрирует вся современная ему западная культура.

Философ обращает внимание на то, что причиной фундаментальных изменений западной культуры, отхождения от изначальной истины – Принципа, является превосходство действия над умозрением. Тогда как «принцип, сообщающий действиям всю реальность его существования, а так же обеспечивающий возможность этого существования, следует искать лишь в сфере умозрения или в области чистого знания…»[9]. Развивая данную мысль Р. Генон переходит к вопросу о специфике западного типа сознания и противопоставляет его восточному, как сознанию традиционному, ориентированному на Принцип.

Такому пониманию Р. Геноном Принципа в концепции М. Элиаде ближе всего по смыслу оказывается священное. Священное, в концепции М. Элиаде, отождествляется с такими понятиями, как «сила» и «жизнь», связано с наиболее важными качествами и состояниями мира – с плодородием, изобилием, процветанием, удачей и т.п., т.е. «обнаруживает некий исключительный способ существования». Священное «онтологически сотворяет мир», указывает на определенное состояние реальности, «вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице» мира, вводит «абсолютную точку опоры» посреди хаоса мира, и, таким образом, оказывается значимым элементом для формирования человеческого мышления и становления культуры.

Жизнь структурируется благодаря наличию абсолютной реальности – священного, которое «не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным». Человек удерживается в этом реальном и значимом мире, воспроизводя в своей повседневной жизни деяния богов, события священной истории[10].

9 Р. Генон Кризис современного мира. - М.:Эксмо, 2008г. - С.45

10 Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с. [Электронный ресурс]. URL: http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aeli/ade_01.htm (дата обращения: 21.09.2006).

Как и Р. Генон, М. Элиаде, в ходе своих размышлений о роли священного, обращает внимание на его укорененность в сознании человека: «Реальное и значимое осознание мира связано с опытом сакрального» – пишет М. Элиаде в работе «Священное и мирское».

Так же и для Р. Генона: «… знание принципов является знанием самой сущности, то есть метафизическим знанием в подлинном смысле этого слова…»[11].

Принцип Р. Генон описывает как истину, которая «не является продуктом человеческого разума», но она доступна в опыте познания интеллектуальной интуиции.

Так, Р. Генон говорит о наличии непосредственного интуитивного знания, которое он противопоставляет дискурсивному и опосредованному уровню рационального познания. Этот способ получения знания он называет интеллектуальной интуицией, и указывает на то, что она находится за пределами различия между субъектом и объектом; это «и средство познания, и само знание, в котором субъект и объект познания тождественны друг другу»[12]. Именно такое познание позволяет проникать в «самую суть вещей», т.е. постигать Принцип.

В этом смысле, развивает далее свою теорию Р. Генон, появляется возможность получить вместо теории познания, характерной для современной философии, само знание как таковое. Таким образом, бытие и знание о бытии в концепции Р. Генона совпадают и «…это тождество предполагается, в сущности, самой природой интеллектуальной интуиции»[13].

Особое место в своей концепции отводит интиуитивному познанию и М. Элиаде.

Сакральное, пишет М. Элиаде в работе «Ностальгия по истокам», «… есть элемент в структуре сознания, а не стадия в истории этого сознания», и поясняя специфику его функционирования в «Трактате по истории религий» добавляет, что

11 Там же.

12 Р.Генон Очерки о традиции и метафизике. - Спб.: Азбука, 2000. - С.129

13 Там же. С.131

все явления окружающего мира становятся символами, «обретают ценность и смысл через интуицию сакрального». Благодаря восприятию мира как иерофании (проявление священного в мире) человеческий разум формирует важнейшие понятия, необходимые для дальнейшего развития мыслительного аппарата и складывания культурного мира – понятия жизни и смерти, способность к дифференциации пространства и времени, представление о вечном и преходящем, о движении, о форме и аморфности и др. Эти структурные характеристики реальности появляются в результате непосредственного переживания окружающего мира как целостности, которое М. Элиаде называет интуицией сакрального.

Таким образом, основными моментами сходства позиций обоих авторов выступают представление об онтологически первичной реальности, максимальное присутствие которой обнаруживается в традиционных культурах (Принцип\священное) и особое значение интуитивного познания.

Отдельного внимания в сопоставлении концепций М. Элиаде и Р. Генона заслуживает так же, проблема кризиса культуры, которую по-разному решают авторы в своих работах.

Стоит отметить, что мыслителей сближает положение о профанной сущности современной культуры. Но следствия из этого качества Р. Генон и М. Элиаде выводят совершенно различные.

Р. Генон рассматривает современную ему западноевропейскую культуру в контексте собственной теории о Примордиальной Традиции, в соответствии с которой в мире происходит постепенное отхождение от основного Принципа, что находит наиболее полное и всеобъемлющее проявление именно в европейской культуре – в тенденциях профанирования, индивидуализма и преобладания действия над умозрением, а так же в многообразном смешении и путанице понятий.

Все эти тенденции, согласно Р. Генону, указывают на то, что мир достиг некоторой критической стадии своего развития, т.е. перешел в состояние кризиса, выход из которого мыслитель видит в неизбежной тотальной трансформации.

Кризис культуры, выраженный в явном противопоставлении религиозному современного профанного мировосприятия М. Элиаде оценивает менее контрастно чем Р. Генон. Это связано с исключительно научным анализом, который проводит в своих работах М. Элиаде.

Рассматривая специфику бытия человека в современной культуре, М. Элиаде указывает на тот факт, что современное общество не является безрелигиозным – оно пронизано скрытой мифологией, и в этом смысле, оно является преемником традиционной культуры. Основную проблему М. Элиаде видит не в утрате знания и невозможности восстановить традицию, а в утрате целостности мировосприятия – способности улавливать всеобщие смыслы в частных проявлениях бытия, т.е. в утрате связи человека с сакральным на уровне сознания, как своей сущностной характеристики.

К сходному выводу приходит и Р. Генон, отмечая, что в западной культуре происходит «…количественное рассеяние во множественности, которая более не объединена никаким осознанием высшего Принципа»[14].

Таким образом, оба мыслителя связывают кризисную ситуацию в современной им европейской культуре не столько с самим фактом уничтожения традиционного уклада жизни, сколько с существенной трансформацией способа функционирования сознания, который обеспечивал устойчивую связь человека с универсумом, устанавливал ценностно-смысловые ориентиры бытия.

Однако М. Элиаде такой исторический поворот во взаимоотношениях человека и сакрального оценивает как естественный процесс, связанный со спецификой проявления священного, и говорит о возможности нового этапа, реинтеграции с всеобщим на уровне индивидуального сознания, в помощь которому должны развиваться исследования в области религиоведения.

Резко критикуя Р. Генона за чрезмерное неприятие современной культуры, М. Элиаде подчеркивает отличие собственных

14 Р. Генон Кризис современного мира. – М. : Эксмо, 2008. – С.46

взглядов от традиционализма на «загнивание современных западных культур»: «…я верю в творческие способности человеческого духа, я не подвержен отчаянию; культура, даже в сумеречную эпоху, есть единственное средство сообщать некие ценности и передавать дальше некое духовное послание»[15].

Р. Генон, действительно более пессимистичен. Оставаясь на позициях циклического развития культуры, он придерживается представлений об инволюции человеческого духа, в соответствии с которыми отрицание традиционной и сверхчеловеческой истины должно привести к финальной трансформации мира через катастрофу. И существует лишь небольшая возможность изменения такого развития ситуации при условии, что произойдет всеобщее осознание истины. Возможность такого осознания Р.Генон связывает с созданием интеллектуальной элиты[16].

Таким образом, решение вопроса о способе выхода из кризиса культуры существенно разводит отчасти схожие концепции обоих авторов: Р. Генон отталкиваясь от теории деформации мышления и мировосприятия переводит свои размышления в плоскость социокультурных трансформаций, М. Элиаде, исходя из анализа механизмов функционирования сознания в религиозных системах осуществляет поиски выхода из кризисной ситуации в культуре, скорее, на стыке истории религии, культуры и психологии.

Подводя итог данным размышлениям, представляется важным отметить, что вопрос о роли традиционализма в становлении философских взглядов М. Элиаде достаточно сложный и неоднозначный. Как видно из представленного анализа в концепциях М. Элиаде и Р. Генона со всей определенностью присутствует и общий тематический фон размышлений, и достаточно существенные отличия.

15 Элиаде М.Посулы равноденствия. Жатва солнцеворота. – М.: Критерион, 2008. – С.378

16 Р. Генон Кризис современного мира. – М. : Эксмо, 2008. – С.49

Подобное явление скорее свидетельствует о параллельном развитии осмысления общих тенденций эпохи, нежели о явной зависимости или идейных предпочтениях.

Стоит так же обратить внимание на один весьма существенный момент. Принцип, как и Традиция – это исключительно авторские компоненты философско-эзотерической концепции традиционализма Р. Генона. М. Элиаде же в своих исследованиях по истории религии опирается, как было показано, на вполне классическое определение традиции. Употребление термина «сакральное» так же свидетельствует о принадлежности М. Элиаде к определенной научной парадигме исследования религии, которая представлена школой феноменологического религиоведения. И задача исследований М. Элиаде лежит, в первую очередь, в плоскости истории религии – это исследование специфики и структуры религиозного опыта. Его философские обобщения - это следствия масштабного компаративного анализа, и не являются самостоятельной идеологической задачей. М. Элиаде отталкивается от понимания священного у Р. Отто как нуминозного, связанного с опытом страха и ужаса перед проявлением иррационального и сверхъестественного, и обоснованно трансформирует его значение в сторону системообразующего компонента культуры. Анализ религиозных фактов позволяет румынскому историку религии продемонстрировать, что священное является универсальным измерением любой культуры и обладает фундаментальным значением для становления человеческого способа бытия. Религиозность, рассматривается М. Элиаде как особое качественное состояние сознания, благодаря которому предметы материального мира приобретают символический характер и структурируются разветвленной системой дополнительных смыслов, в которых осуществляется связь человека как единичного, частного элемента мира с всеобщим содержанием универсума.

Представляя перед взором читателя богатую и загадочную вселенную религиозного человека, М. Элиаде вовсе не призывает следовать тем или иным религиозным воззрениям, но предлагает

глубже проникнуть в суть самих себя; познакомившись с историей развития мировой духовности, попытаться понять внутренний мир другого, реактуализировать глубинные основания собственной жизни, восстановить гармоничное бытие Человека в Мире.

Таким образом, на наш взгляд, возможно говорить лишь о сближении философских позиций М. Элиаде и Р. Генона, но не о выражении М. Элиаде идей традиционализма в религиоведении[17].

---

17 «Ограничениегерменевтикиевропейскихдуховныхтворенийисключительно их «эзотерической» подкладкой повторяет, с противоположным знаком, редукцию материалистического типа, с таким успехом проиллюстрированную Марксом или Фрейдом» // Элиаде М. Посулы равноденствия. Жатва солнцеворота – М. : Критерион, 2008. – С. 378

Загребельный И. В.

МИРЧА ЭЛИАДЕ И ГАВРИИЛ КОСТЕЛЬНИК: ШТРИХИ К СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ

На первый взгляд, сравнение личностей украинского философа и богослова Гавриила Костельника и румынско-американского ученого-религиоведа Мирче Элиаде довольно проблематично. Конечно, мы можем свести обоих мыслителей к общему знаменателю, которым есть религия. Таким образом, «плоскости» Костельника и Элиаде пересекаются, но хватит ли «прямой» их пересечения для осуществления полноценной сравнительной характеристики?

Нанесем несколько элементарнейших штрихов для их сравнения. Костельник – греко-католический священник, Элиаде – православный мирянин. Костельник – философ-модернист, Элиаде – автор оригинальной традиционалистической концепции. Костельник мыслил у рамках парадигмы линейного времени, Элиаде сделал попытки реактуализации времени циклического («миф о вечном возвращении»). Вопреки тому, что Костельника все же нельзя обвинить в недостатке национального сознания, он довольно скептически относился к революционно-националистическому движению, Элиаде, напротив, горячо верил в перспективы легионерского движения под руководством Корнелиу Кодряну. И наконец, будучи представителем безгосударственной нации, Костельник так и остался мыслителем регионального уровня, Элиаде же получил, безусловно, имя мирового масштаба.

Сравнивая Костельника-модерниста и Элиаде-традиционалиста, необходимо выяснить, чем именно был модернизм первого и традиционализм второго.

Относительно модернизма Г. Костельника, следует сказать следующее. К интеллектуальному движению католического модернизма Костельника относит один из современных исследователей его творчества Олег Гирнык. Мы не будем делать перечень модернистских моментов у творчестве Костельника и согласимся

с выводами О. Гирныка. Однако подчеркнем, что в случае теологическо-философского модернизма Г. Костельника (как и католического модернизма вообще) понятие «модернизм» не следует интерпретировать как что-то исключительно антитрадиционное. Католический модернизм возник как реакция на новый этап антитрадиционной деструкции христианской цивилизации и, в некоторой мере, питался путем модернизации Церкви преодолеть секуляризацию – одно из измерений Модерна.

Перефразируя Мишеля Фуко, можно сказать, что одной из центральных тем интеллектуального творчества украинского богослова Г. Костельника была своеобразная «археология упадка». Костельник хотел понять причины упадка традиционной христианской цивилизации, в том числе причины распространения атеизма, комплексной десакрализации и секуляризации. В то же время, как теолог-модернист, Костельник делал смелые попытки найти рецепт оздоровления христианской культуры, возрождения христианской цивилизации.

Традиционализм Элиаде тоже был особенным. Будучи представителем христианской традиции, румынский мыслитель был очень заинтересован самыми разными культами (что, собственно, и привело его к становлению как ученого-религиоведа). Очевидно, М. Элиаде не имел симпатий к «бескрылому скучному нетворческому христианству» (Н. Бердяев) и пытался выйти на путь своего рода «консервативно-революционного» обновления этой религии. Это в значительной степени объясняет его симпатии к легионерскому движению, в котором религиозно-мистические мотивы доминировали над мотивами политическими («Религия есть для нас отправной точкой, национализм – последствием» – К. Кодряну). Характерные для легионерской духовности черты – апелляция к православному мистицизму и к «народному», наполненному языческими рудиментами, христианству, пафос мученичества, акцент на преображение человека в процессе революции – не были чуждыми интеллектуалу, который видел не

только упадок Западной цивилизации, но и кризисные моменты в христианстве.

Модернизм Костельника и традиционализм Элиаде выявляют удивительное сходство. И первый, и второй диагностировали кризис – кризис современного мира. И первый, и второй пытались выйти за пределы «обыденного» христианства. И первый, и второй были не консервативными, а консервативно-революционными. Фактически, творчество Элиаде и Костельника – это тоска по сакральному в условиях десакрализованного мира, попытка выйти на путь новой иерофании в условиях тотальной «расколдованности». Эти пути виделись по-разному, однако их объединяли одинаковые аспирации.

Совместной чертой Костельника и Элиаде была крепкая интеграция в современную им интеллектуальную культуру, но эта интеграция не означала укорененности. Одновременно не была фактом и полная укорененность в Традиции. Это, в значительной мере, соответствует сущности радикального субъекта, который, говоря словами Максима Медоварова, «потерял невинность мышления и научился мыслить критически, по-просвещенчески, но обратил эту способность против самого же Просвещения».

Таким образом, синхронное «прочтение» Костельника и Элиаде может, прежде всего, помочь понять характер радикального субъекта в христианском контексте, выяснить особенности консервативно-революционного мышления, понять защитные и «реваншистские» приемы тяги к сакральному в условиях оккупации этого мира профанностью.

Белокобыльский А. В., Халиков Р. Х.

ЛОГИКО-РАЦИОНАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ САКРАЛЬНОГО В РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ

Феноменология религии поплатилась за то, что выбрала предметом исследования нечто, науке не доступное, – религиозный опыт. И хотя не все феноменологи религии исследовали саму сущность нуминозного, или сакрального, но даже те, кто изучал отдельные религиозные феномены (например, священные писания, обряды инициации), всё равно считали их религиозными на основании причастности к священному, сакральному. С одной стороны, вполне логично, изучая религиозные феномены, признавать их чем-то большим, нежели фантазиями верующих – иначе для их изучения вполне хватило бы психологии, а религиоведение бы не было нужно. С другой стороны, большинство феноменологов религии были людьми религиозными, а то и теологами – признание реальности нуминозного не было для них чем-то запретным. А между тем, наука не имеет права изучать нуминозное, и научные методы не подходят для такого изучения. Даже полноценное научное наблюдение нуминозного опыта произвести нельзя, не говоря уже об эксперименте[1]. Единственное, что доступно для научного исследования – внешние объективации религиозного опыта, плоды его рационализации.

Рационализация религиозных традиций происходит как раз в тот момент, когда субъекты религиозного опыта пытаются передать его содержание лицам, этого опыта не имевшим. Этот момент связан также со становлением религиозной традиции как социального явления, с переходом от периода т.н. oral history к периоду институционально оформленного существования, когда традиция, в связи с необходимостью передачи второму поколению адептов, не имеющему уникального нуминозного опыта основателей и представителей первоначальной общины.

1 Халіков Р. Х. Перспективи дослідження раціонального та ірраціонального в релігії / Руслан Халіков // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2011. – № 1(5). – С. 37-41.

Институционализация и рационализация традиции связаны с экспликацией и систематизацией содержания нуминозного опыта, а также со становлением института, ответственного за трансляцию этого содержания во времени и пространстве. Первый элемент выражается в появлении канонической литературы и доктрины, а второй – в становлении иерархической структуры, которая отвечает за легитимность канона и доктрины, а также за отправление культа. Эти формы рационализированных интерпретаций религиозного опыта и являются адекватными научной методологии[2]. Безусловно, современный учёный не обязан быть атеистом, и даже методологическим агностиком, но как учёный он должен делать предметом исследования только то, что подлежит исследованию с точки зрения научного инструментария. В связи с этим, даже признавая реальность нуминозного опыта в качестве важнейшего компонента религиозной традиции, наука о религии обязана делать предметом исследования исключительно рационализированные формы, в которых этот опыт зафиксирован.

Становление социального «тела» определенного типа религиозного опыта – путем формирования канонических норм, экспликации вероучительных принципов и кристаллизации иерархически структурированного сообщества ответственных за сохранение канона и доктрины функционеров – следует считать существенным признаком религиозной традиции как таковой. Интерсубъективные смыслы, унифицированные практики, институционально закрепленные полномочия позволяют ввести изначальное религиозное содержание в рациональные формы дискурса. Собственно этим и формируется устойчивая в пространстве и времени форма социального бытия – традиция. С содержательной точки зрения, религиозную традицию отличает онтологическая предельность: признавая авторитетность определенных текстов, подчиняясь предписаниям и указаниям ответственных за сохранность традиции функционеров, рядовой

2 Там же.

адепт учится интерпретировать *все* культурные смыслы на основе вероучения. При этом формируется поляризованный ценностно-смысловой универсум (если воспользоваться термином С.Б. Крымского), в котором смыслообразующий центр совпадает с сакральным ядром. Любой, сколь угодно удаленный от этого ядра периферийный элемент осмысливается только в свете отблесков сакрального. Фактически, речь идет о горизонтах существующего, заданных религиозно-мифологическим повествованием, и именно по логическим объемам, связанным с этими горизонтами, «пробегает» куайновская переменная. Религиозный адепт «выбирает» логическое значение для предстоящих его сознанию образов, всматриваясь в различные регионы всегда религиозной онтологии. Например, для мифологического сознания каждый материальный объект должен иметь тотемическую принадлежность, вне которой он теряет логическую определенность. Рудименты этого способа миропонимания мы можем обнаружить и сегодня: не имея возможности определить род вещи (женский, мужской, средний для «бесполого» неодушевленного предмета!) мы, по всей вероятности, не совсем понимаем и то, что же именно перед нами находится.

Религиозная онтология формирует категориальный аппарат традиции, иногда обретающий ранг общекультурных универсалий. При этом, если для современных мировых религий речь всегда идет о конкурирующих в истории альтернативных онтологиях (например, античной, связанной с политеистическим космосом, и христианской), то для архаических религиозных традиций можно предположить существование таких моментов в их развитии, когда появление представлений о сакральном совпадало с появлением понятий как таковых. Понятие как форма мысли, связанная с интерсубъективным содержанием, тем самым является и отражением надсубъективного, т.е. *совместного* действия, это *общая* форма обустройства *социального*, совместно-рационального пространства. «Черпание» релевантных форм из онтологических резервуаров, созданных религиозной традицией (как способом отношений с сакральным) есть и мышление,

и социальное бытие, и утверждение идентичности. Интересно в этой связи пристальнее всмотреться в логические горизонты нашей культуры: если наше мышление (в его логическом и практическом аспектах), равно как и социальная идентичность являются функцией от определенных представлений о сакральном, то может быть пришло время буквально понять утверждение М. Элиаде о том, что в «основе Мира лежит опыт познания священного»?

Панков Г. Д.

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ИДЕАЛ ЛЮБВИ В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНОЛОГО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Перспектива дальнейших исследований в области феноменологии религии прослеживается в следующих двух основных направлениях – в углублении методологических разработок и в применении ее методологического инструментария на обширном пространстве исследования религиозной культуры в различных ее презентациях. Взаимосвязь между названными исследовательскими интенциями позволило бы не только обогатить и углубить осмысление отдельных проявлений религиозной культуры, но также усовершенствовать методологический арсенал рассматриваемого подхода.

В настоящем докладе представлен частный опыт феноменологического изучения автором евангельских текстов на примере отдельных фрагментов, посвященных этике любви.

М. Элиаде настаивал на необходимости со стороны исследователей религии в первую очередь понять и сделать понятной модальность сакрального, раскрываемую посредством определенной иерофании [В 15-й главе Евангелия от Иоанна Иисус сравнивает себя с виноградной лозой, а своих последователей с ее ветвями [1, Ин. 15:1-5]. В словах «пребудьте во Мне, и Я в вас» [1, Ин. 15:4] звучит идея священной партиципации Numen и человека. «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей. Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» [1, Ин. 15:9-10]. В данном изречении указывается на взаимную любовь как на существенную черту священной партиципации. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [1, Ин. 15:13]. В приведенном высказывании указывается на ценность жертвенный любви в отношении Христа, благодаря чему сама любовь оказывается священной величиной, дистанцирующейся от любви к профанному, то есть в отношении мира.

В Нагорной проповеди обращает на себя внимание требование любви к врагам [1, Мф. 5:43-48]. Однако в предложенном евангельском фрагменте главной добродетелью является не любовь к врагам, но требование «будьте сынами Отца нашего Небесного» [1, Мф. 5:45] и «будьте совершенны, как совершенен Отец наш Небесный» [1, Мф. 5:48]. Совершенство любви Бога Отца состоит в ее беспредельности, охватывающей все творение [1, Мф. 5:45]. В таком случае от «сынов Отца Небесного» требуется ответная всеобъемлющая любовь, включая любовь к врагам. В Евангелии от Матфея подчеркивается, что любовь к любящим и ближним еще не составляет особой добродетели, поскольку это характерно мытарям и язычникам [1, Мф. 5:46-47]. В таком случае норма любви к врагам означает призыв к «сынам Отца Небесного» превзойти языческую этику, а также «этику мытарей», чтобы составить пространство христианского сообщества, возвышающегося над внешним его окружением. Сущность позиции христианина, входящего в священное пространство «сынов Отца Небесного», состоит в партиципации Отцу Небесному и его Сыну. Из этого вытекает двоякая функциональная роль евангельского идеала любви – роль интегрирующего и консолидирующего фактора в отношении данного священного пространства, а также роль фактора демаркации, отграничивающего культурное пространство христиан от его окружения (язычников и мытарей).

Таким образом, посредством сакрализации нравственной ценности любви осуществляется функция легитимации социального порядка, утверждаемого «благой вестью», и его соблюдение представляется священной обязанностью для каждого христианина. В противном случае, уклонение от данного порядка в состоянии расцениваться в виде осквернения сакрального. Демаркация в евангелиях священного от мирского может трактоваться в качестве специфического кода и механизма социокультурного регулирования в соответствии с определенной аксиологической шкалой.

Предпринятый анализ ключевых аспектов евангельского идеала любви демонстрирует органическое сочетание феноменологического осмысления религиозного явления с методами аксиологического и функционального анализа, которое представляется в методологическом отношении продуктивным не только в религиоведении, но и применительно к другим гуманитарным дисциплинам.

Бортникова А. Е.

САКРАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА ДНЕПРОВСКИХ ПОРОГОВ В СВЕТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ МИРЧИ ЭЛИАДЕ

Научное наследие М. Элиаде активно осмысливается представителями различных направлений гуманитарной мысли, а его научная влиятельность выходит далеко за пределы собственно религиоведческих исследований: философы, филологи, культурологи, политологи и социологи явно или неявно подвержены влиянию идей М. Элиаде[1]. В последнее время в этот перечень включаются туризмологи, краеведы, исследователи в области сакральной географии в поисках знаков присутствия первореальности в «локальных» данностях существования – местах, где происходит встреча с трансцендентным, – поскольку «любая кратофания или иерофания преображает место, где происходит, и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее – профанное, становится священным»[2]. Предпримем подобную попытку и мы, обратившись к одному из таких нагруженных мифом локусов – Днепровским порогам, – через которые святое как онтологически первичная реальность реализует потенцию к обнаружению себя в земном мире.

Днепровские пороги представляют собой уникальный комплекс сакральных объектов природы, в которых сакральная символика воды и камня сочетается с символикой порога. Порог (по Яворницкому) – это каменная гряда, перегораживающая реку от одного берега к другому. Всех Днепровских порогов во времена казачества насчитывали девять: Кодак, Сурский, Лоханский, Звонец, Ненасытец (Неясытец, Дед-порог), Вовниг (Волнег, Внук), Будиловский (Будило), Лишний (Лычный) и Вольный[3] (Гадючий).

1 Забияко А. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде / А. Забияко // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 133.

2 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде; перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 337.

3 Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків: У 3 т. / Редкол.: П. С. Сохань (відп. ред.) та ін. – К.: Наук. думка, 1990-1991. – Т. 1. – С. 53.

Кроме порогов, были известны 30 «забор» (пересекали не все русло): из них наиболее известны Волошина, Тягинка, Стрельчая, Кривая и Воронова. Среди значимых островов – Становой, Козлов, Дубовый, а за порогами – священный остров Хортица. В книге императора Константина Порфирогенета (из множества греческих и римских историков и географов, описывавших Днепр, он первый упоминает об особенности Днепра – его порогах) упомянуты древние двуязычные названия тех самых порогов: «словенские» – Островунипрах, Неясыть (впоследствии Ненасытец), Вулнипрах (позднее Вовниг), Веруци (Вручий, т. е. «бурлящий»), Напредзи, – и соответствующие им варяжские названия: Геландри, Леанти, Ульворси, Аефор, Варуфорос, Струкум, а также переправа Врария (позднее брод Кичкас). После греческого перевода значений всех названий добавлено еще имя острова Хортица – о. Св. Георгия.

Вода в любом религиозном контексте, как показывает М. Элиаде, «выступает в одной и той же функции: она разрушает, растворяет формы, «омывает от греха», одновременно очищая и давая новую жизнь[4]. В космогонии, в мифе, в ритуале, в иконографии воды, независимо от структуры того культурного целого, в составе которого мы их находим, предшествуют всякой форме и поддерживают всякое творение. Погружение в воду символизирует возвращение к состоянию неоформленности, полную регенерацию, новое рождение, поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность, а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования. Контакт с водой всегда подразумевает возрождение: и поскольку за растворением следует «новое рождение» и потому что погружение повышает плодородие, жизненный и творческий потенциал[5].

Одним из важнейших мифологических символов, олицетворяющих практически все свойства воды, является Река. В ряде

4 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде; перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 204.

5 Там же. – С. 183-184.

мифологий космическая (или мировая) Река выступает «стержнем» вселенной, мирового пути, пронизывая верхний, средний и нижний миры. Земным воплощением Космической Реки является главная река определенного региона, включая Днепр у восточных славян (рус. *Днепр*, белор. *Дняпро*, др.-слав. *ДънѢпръ*, у древних кипчаков *Узеу*, др.-греческ. *Βορυσθένης,* лат. *Danapris*, скиф. *Данапер...*). В. Н. Топоров этимологически связывает это название с иран. *danu* – «река», «вода» и индоевроп. **iebhr* – соединение, плодородие. В скифо-сарматском языке слово *dānu* означало вода, река (в современном осетинском – «дон», а на санскрите – «дно»). Существует мнение, что название река получила от скифо-сарматского *дану апара* – «задняя река». По версии В. И. Абаева, скиф. *Dan-Apr (Δαγαπρις)* – буквально «Река» (dān) – «Глубокая» (āpr). В древние времена Днепр упоминался и под другими именами: древнегреческий историк Геродот называл его *Борисфеном* («река, текущая с севера»), римские историки называли *Данаприсом* (по разным версиям – *задняя река, глубокая река, река Даны*). В период Киевской Руси реку называли Славутичем (рекой славян): *О Днѣ́пре Слову́тицю! // Ты пробилъ еси ка́менныя го́ры // скво́зѢ зе́млю Полове́цкую. // Ты лелѢялъ еси на себѢ Святосла́вли наса́ды до плъку Кобякова. // ВъзлелѢи, господине, мою ла́ду къ мнѢ, // абыхъ не сла́ла къ нему́ сле́зъ на мо́ре ра́но* (Слово о плъку ИгоревѢ).

Что касается сакральной символики камня, то «едва ли мы можем сказать, что люди всегда обожали камни просто как камни. Поклонение первобытного человека во всех случаях устремлялось на нечто за пределами себя самого, что содержал и выражал камень. Утес или булыжник возбуждал благоговейное поклонение, потому что представлял что-то или был подобен чему-то, потому что он явился откуда-то. Его священная ценность всегда зависит от этого «что-то» или от этого «где-то» и никогда – от его действительного существования. Люди всегда поклонялись камням, просто поскольку те представляли нечто другое, чем они сами»[6].

6 Там же. – С. 208.

Твердость, грубость и постоянство вещества были сами по себе иерофаниями в религиозном сознании. И не было ничего более однозначного и самостоятельного в полноте своей силы, ничего более благородного или более ужасного, чем величественная скала или стремительно возвышающаяся глыба гранита. Камень превыше всего. Он всегда остается собой и существует сам по себе. Камень показывает человеку то, что превосходит его возможности: абсолютный способ существования. В его величии, твердости, форме и цвете человек находит реальность и силу, принадлежащие какому-то другому миру, нежели тот профанный мир, частью которого является он сам: «Религиозные камни – всегда знаки, всегда представляют нечто находящееся вне их. От простой элементарной иерофании, представленной глыбами и скалами – поражающими умы людей своей прочностью, крепостью и величием – до символизма омфала и метеоритов, религиозные камни неизменно означают нечто большее, чем человек»[7].

Символизм порога объясняется, по мнению М. Элиаде, порубежной функцией, функцией отделения: это граница между миром живых и миром мертвых[8]. Семантика двери и порога (А. ван Геннеп тоже рассматривает порог как часть двери[9]), – «непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, т. к. вместе они являются символами и средствами перехода»[10]. Так как понятие сакрального пространства предполагает идею повторения изначальной иерофании, которая освятила данное пространство, отделив его от окружающего профанного пространства и придав ему особый смысл, то порог становился границей между

7 Там же. – С. 223.

8 Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2 т. / Мирча Элиаде; пер. с фр. А. А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 1999. – Т. 1. – С. 140-141.

9 Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 27.

10 Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. –С. 25.

внешним – чужим, враждебным – и внутренним миром. Это место обитания душ предков, родовых духов (что связано с захоронением в древности под порогом сожженного праха предков), символ начала и окончания дома, встречи и разлуки, надежды, оберег. До сих пор порог – символическая граница между домом и внешним миром, непреодолимая преграда для нечисти.

С порогом связано множество суеверий, которые основаны на мистической функции разграничения миров. Например, нельзя сидеть на пороге, особенно беременной женщине, которая и так находится в сфере влияния потусторонних сил, нося ребенка, который только в момент рождения окончательно перейдет из «того» мира в «этот». Порог, обладая магическими свойствами границы между мирами, может отрицательно повлиять на ребенка, его здоровье и здоровье матери, «не пустить» его в этот мир или даже «забрать» мать «туда» – в мир «иной» («С брюхом ходить – смерть на вороту носить»)[11]. Через порог руки не подают; в порог молитву «замазывают», под порог заговоры кладут; на пороге не стоят; через порог ничего не принимают – будет ссора; нельзя парню на пороге сидеть – никто за него замуж не пойдет; здороваться и прощаться на пороге – к ссоре; на пороге не разговаривают – толку не будет; подметая в доме, мусор метут не к порогу, а от порога, чтобы не вымести из дома богатство, благополучие, счастье; мусор не метут за порог, а собирают и сжигают в печи; нельзя есть, переступая через порог: нечистый может вселиться; гостя встречают за порогом и впускают в дом вперед себя через порог. Многие из этих запретов сохраняются и в современной жизни, хотя они преимущественно десемантизованы.

Переступить порог означает приобщиться к новому миру. Вот отчего этот акт так важен в церемониях гостеприимства, свадьбы, похорон. Порог – начало и конец в семейно-бытовых обрядах. Так как считается, что предки берегут дом именно на этой границе, то существуют обряды и традиции, связанные с

11 Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 13.

просьбой у предков разрешения войти в дом. До сих пор сохраняются обряды, связанные с переходом. Это рождение, крещение, свадьба, похороны, встреча гостя. Полная схема такого перехода у А. ван Геннепа содержит три элемента: отделение (его обслуживают прелиминальные обряды), промежуток (лиминальные обряды), включения (постлиминарные обряды)[12]. Согласно народным представлениям, человек на протяжении жизни переживает три основных переходных периода: рождение, когда он появляется на свет и его душа получает телесное воплощение, свадьба, когда он становится в глазах общества «полноценным» и получает возможность выполнить главное предназначение – родить потомство, а также смерть и возвращение души в загробный мир.

У славян издревле сложились четкие представления не только о том, какие границы разделяют «тот» и «этот» свет, но и в какие моменты эти границы открываются. Легче всего это происходит в поворотных точках – временных и пространственных. «В пространстве роль «ворот», через которые можно проникнуть из одного мира в другой, играют различные естественные и созданные человеком границы: пороги и окна дома, печная труба, ворота, межи полей, границы между селами и тому подобные места, а так же водоемы (особенно омуты и водовороты) и деревья. Во времени такими рубежами в сутках являются полдень и полночь, а в году – периоды зимнего и летнего солнцестояний и, в меньшей степени, весеннего и осеннего равноденствий»[13]. Собственно, любая пара антитетических признаков, в том числе пространственных, по которым изначально осознавался мир, содержит представление о границе.

В народной традиции система границ не только четко обозначала пространственные и временные пределы освоенного мира, но и регулировала контакты с сакральным. В этом плане в

12 Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 15.

13 Левкиевская Е. Мифы руського народа / Е. Левкиевская. – М.: Астрель: АСТ, 2007. – С. 202.

контексте данного исследования примечательна история низвержения Перуна с Киевской горы накануне крещения Руси – она непосредственно связана с символикой Днепровских порогов. «ЛѢтописець руский» свидетельствует, что после принятия христианства Владимиром он «повелел опрокинуть идолы – одних изрубить, а других сжечь», – а идол Перуна избежал общей участи и был сброшен в Днепр: «Когда влекли Перуна по Ручью к Днепру, оплакивали его неверные, так как не приняли еще они святого крещения. И, притащив, кинули его в Днепр. И приставил Владимир к нему людей, сказав им: «Если пристанет где к берегу, отпихивайте его. А когда пройдет пороги, тогда только оставьте его». Они же исполнили, что им было приказано. И когда пустили Перуна и прошел он пороги, выбросило его ветром на отмель, и оттого прослыло место то Перунья отмель, как зовется она и до сих пор» (Повесть временных лет, пер. Д. С. Лихачева).

Итак, идол Перуна предписано было не уничтожить, а сопроводить в мир предков, границей с которым определены Днепровские пороги. По одной из версий, Перунья отмель – «Перуня рень» (др.-русс.), «Перунова рінь» (укр). – это отмель на острове Перун, где и обрел идол Перуна «посмертное» святилище (после постройки Днепрогэс он затоплен водами Днепра, рядом видны вершины скал о. Таволжаного): «однажды, говорят, бог Перун плыл Днепром, и его волной выбросило на остров, здесь он был спрятан, а затем откопан. На нем, говорят, золота было три пуда, а сам сделан из дерева», – рассказывают старожилы. По упоминаниям Д. И. Яворницкого, скалы острова Таволжаного – Голубиная, Щуковатая, Волчья, Старая забора – шли с севера на юг и круто нависали над Днепром напротив острова Перуна. По другой версии, Перунова Ринь находилась на песчаной косе между скалами Три Столба и о. Хортица. Эти скалы С. Пашник отождествляет с греческим охранником в Тартар псом Цербером[14]. Такая аналогия

14 Пашник С. Д. Духовне значення Хортиці / Світовит Пашник // Основи теорії військової справи та бойових мистецтв: Мат. міжнар. науково-практ. конф. (Запоріжжя, 20 квітня 2007 р.). – Запоріжжя, 2007. – С. 121, 125.

представляется неточной: следует различать собственно порог (ворота, переход) и его стражу, – однако не вызывает сомнений присущая Трем Столбам, как и самим порогам, символика переходности. Местные же легенды рассказывают, что змееподобный остров Перун («как посмотришь на остров немного издали, то увидишь перед собой словно бы некое огромное чудище, что простерлось вдоль левого берега Днепра головой на север, а хвостом на юг с перехватом на середине») – это и есть сам Перун, превратившийся в остров по достижению Днепровских порогов.

Что касается непременной для пограничных локусов стражи, то издавна рассказывают о нечистой силе, которая существовала у порогов (как замечает М. Элиаде, водные существа «становятся образами сакрального, поскольку они замещают абсолютную реальность, сконцентрированную в воде»[15]). В Кодацком пороге нечисть была особенно злой: топила людей, затягивая в темные глубины и старого, и малого. К Сурскому порогу черти сходились, чтобы справлять нужду: на камнях нередко находили черный, как смола, навоз. В Лоханском пороге жил «главный черт» Вернивод, который вместе со своими подручными разбивал плоты. В Звонецкое пороге черти переворачивали лодки, у Ненасытца устраивали водовороты, а в Вовнигивском бездельничали, только точили вилы[16]. Поэтому для опытного лоцмана пороги сами по себе не так страшны, ему страшнее то, что находится в воде у каждого порога.

Иногда под страхом кары со стороны сверхъестественных сил запрещается пересекать естественные границы (священные скалы, реки и т. д.): это святотатство, защита от которого, следовательно, носит характер собственно магически-религиозного запрета. Зато пройти между частями разделенного надвое предмета, «переступить порог» является тем самым ритуалом, который

15 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде; перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 187.

16 Супруненко В. Запорожский край: популярная энциклопедия природных и исторических достопримечательностей, традиций и названий / В. Супруненко. – Запорожье: Просвита, 2007. – С. 21-22.

следует интерпретировать как прямой обряд перехода, содержание которого – выход из одного состояния, из одного мира (космического и общественного) – в другой[17]. Доказательством этого является и обрядовая система запорожских казаков, в частности обряды приема в запорожцы, которые включали преодоление лодкой порогов на Днепре: традиционное в ритуале инициации «переступание порога» здесь усиливается своеобразным «крещением» водой и камнем. И если такая функция воды является общеизвестной («в ритуале инициации вода дает «новое рождение», в магическом ритуале она исцеляет, в похоронных ритуалах – обеспечивает посмертное возрождение. Воплощая в себе все возможности, Вода становится символом Жизни»[18]), то подобные свойства камня менее известны. Между тем находим у М. Элиаде упоминание о «бытующем в Европе даже сегодня обычае пропускать новорожденных младенцев через отверстие в камне. Этот обряд совершенно явно относится к «второму рождению», понимаемому либо как рождение из божественного чрева через символизирующий его камень, либо как второе рождение через солнечный символ»[19]. Таким образом, преодолев пороги, казак проходил «и огонь, и воду».

Соотнося символические модели «смерти и возрождения» с современным десакрализованным и обездуховленным обществом, М. Элиаде надеялся, что полузабытые, но не утерянные окончательно экзистенциально значимые смыслы человеческого бытия могут быть восстановлены через познание и признание первичных данностей. И это наполняет надеждой наше поколение, рожденное и взрослеющее «на пороге» новой эпохи, – найти присущую «времени творения» жизненную силу.

---

17 Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 19, 24.

18 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде; перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 174.

19 Там же. – С. 216.

Сидорова К. Л.

ИЕРОФАНИИ В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

Как бы ни была убедительна современность в своих попытках отдать «Кесарю кесарево», развести религию и повседневность – в секуляризацию всех уровней нашей обыденности верится мало. Тем более что то и дело, а самое верное мерило – ты сам, приходится ловить себя на контактах со священным, которое прорывается к нам не зная, что глобальный мир в него не верит. Не мог не подметить такую тенденцию живший в современном ему здесь-и-теперь Мирча Элиаде. Румынский романтик всегда верил, что « мирской человек, желает он того или нет, несет на себе печать поведения религиозного человека»[1]… « Какой бы ни была степень десакрализации Мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения»[2].

Речь здесь идет, в первую очередь, о взаимодействии человека с некой сакральной основой мира, которая обнаруживается не только в религиозных конструкциях, но и в обыденном мире. Элиаде пишет, что «человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского»[3] и для объяснения того, как это священное проявляется, исследователь вводит термин «иерофания»[4] (hierophanie), объясняя его ни чем более того что этот термин значит – «нечто священное, предстающее перед нами». Таким образом, сакральное пробивается в нашем профанном освящая собой то пространство, в котором оно по какой-то причине пробилось. Этот акт справедлив для любой религиозной или онтологической системы в любой точке Космоса, так как именно он приносит с собой порядок, встречаясь с иерофанией человек

1 Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 18.

2 Там же. – С. 24.

3 Там же. – С. 18.

4 Иерофания (от греч. hiero священный + phanie проявление) - проявление священного

творит и обживает мир. Где-то встречи с иерофаниями носят локальный характер (священное проявляется и освящает часть пространства), а где-то – освящает чуть-ли не весь мир. Потому что иерофанией является и магический обряд по превращению какого-то элемента в имеющий сакральную силу, допустим превращение напитка в чудодейственный. И иерофанией является пришествие в мир Иисуса Христа.

Исследуя иерофании Элиаде различает их по структуре - на элементарные и высшего порядка, по основе (водные, солнечные, космологические, и т.д.), но не видит разницы в них по-существу: « И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в «мирском»[5].

Важно так же отметить, что иерофания не изымает обьет который транслирует священное из окружающего космического пространства, хоть он и превращается в нечто иное. И вот эта доступность являющих иерофании обьектов для манипуляций с ними позволяет человеку обживать космос в роли сотворца. Строить Космос и подобия в нем. Элиаде пишет, что «человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди священного, в окружении освященных предметов»[6].

Это важный момент с точки зрения тех пространств, которые люди организуют для своей жизни. И мы видим, что древние упорядочивания пространства либо вообще полагаются на иерофании в культе в ритуале, либо вообще в большой степени от них зависят, строя свое жилье, которое со временем располагается уже не в сакральном месте, отступая от него, но в виду этого места, вокруг него. Этого не может избежать и человек, который строит город. Элиаде пишет, что «всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из

5 Там же.

6 Там же. – С. 19.

окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства. Неизвестная, чужая, незанятая (что часто означает – незанятая «нашими») территория еще пребывает в туманных и зачаточных условиях «Хаоса». Занимая его и особенно располагаясь в нем, человек символически трансформирует его в Космос путем ритуального воспроизведения космогонии»[7]. Примером может служить возведением Креста, на новых для христиан землях, они освящали местность, придавая ей этим актом как бы «новое рождение». Размещение на какой-либо территории с необходимостью предполагает ее освящение. То же касается и города, как территории для жизни. Территории жизни, Космосу противостоит территория смерти, Хаос, и получается что поиски границ этого Хаоса, путешествие к границам смерти дают в наиболее полной степени ответить для себя, что есть жизнь. А потому культы смерти всегда были неразрывно связаны с онтологическими мифами.

Мирча Элиаде, поступательно идя дорогами истории веры человечества, касается этой проблемы начиная с архаических обществ, ведя речь о мегалитических культах. Автор пишет, что «мегалитический культ мертвых, вероятно, опирался не только на веру в то, что душа остается жить после смерти, но и, главное, на уверенность в могуществе предков и надежду на их защиту и помощь. Такие верования коренным образом отличаются от концепций, зафиксированных у других народов древности (месопотамцев, хеттов, евреев, греков и др.), для которых умершие были жалкими тенями, беспомощными и несчастными»[8].

Каменные глыбы, несущие силу предков превращаются в древние алтари и приобретают статус иерофаний, которые освящают место, где они расположены и людей, что ним причастны. «Первоначальной – и фундаментальной – идеей

7 Там же. – С. 27.

8 Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – М. : Критерион, 2002. – С. 58.

была «трансмутация» предков в камень, и менгир либо служил «заместителем тела», либо содержал какой-то существенный элемент умершего – скелет, пепел, «душу» – в самой своей структуре. В обоих случаях умерший одухотворял камень; он обретал новое тело – каменное, а значит, неразрушимое. Именно это делало менгир или мегалитическую могилу неистощимым источником жизненности и силы»[9].

Этот род иерофаний интересен нам еще и потому, что он накрепко (сли не сказать намертво) привязывае нас к определенной территории где лежит предок, придавая ей значения «своей» территории. Далее усложнялась структура общества и типы поселений, но указаный род иерофаний по прежнему являлся одним из определяющих для статуса территории, позже – города. Потому, есть обязательно какая-то часть ирофаний, связанных со смертью, в античном городе, есть такая же часть в средневековом городе и есть такая же часть в новом городе, «пост христианском» городе.

Чтоб увидеть интенсивность работы иерофаний связанных с могилами предков, целесообразно разделить города в соответствии с их положением по отношению к человеческой истории. Для этого воспользуемся градацией, предложенной украинским исследователем культуры Тарасом Возняком, который делит все города на те, которые были основаны в мифологическом пространстве/времени, условно к ним можно отнести античные полисы, города основанные в историческую эпоху – христианские города, и города, которые и основаны-то небыли а выросли естественным путем – это по большей части современные города[10].

Следуя логике рассуждений М. Элиаде, говоря о городах, находящихся в мифологическом (циклическом) времени, то можно увидеть, что иерофания античности – это явление блага, божественной сущности, силы нуминозной. Этой силе чужды принятие смерти и конечности, эти явления смертельны для

9 Там же. – С. 59.

10 Возняк Т. Феномен міста. – Львів: «Ї», 2009 – 290 с.

античного сознания, ведь обязательно должна бть фаза умирание-возрождение-возвращение, и цикл этот вечен. А потому, как пишет Филлип Арьес, античные города старались избавляться от «соседства мертвых тел или праха» так как смерть могла «осквернить святыни». Потому античные кладбища располагали за чертой городской стены, горожане выносили за пределы города (из Космоса в Хаос) погребения умерших, в некрополи – города, не принадлежащие античному Космосу. И на первых порах христианства такое стремление сохраняется, « усыпальница Петра (на Ватиканском холме) находилась вне Рима»[11].

Но далее происходит процесс постановки статуса могил святых на службу центростремительных усилий в собирании христианских земель. В связи с этим, П. Браун замечает, что почти «языческая» вера «в локализацию души святого возле его могилы»[12], приводит к положению, когда «эта практика локализации святых могил, которые не могли быть доступны всем, создала таким образом привилегированную топографию римского мира…»[13].

Получается что складывается сакральная иерархия территорий, где на первое место выходят те территории, которые ближе к «центру мира», где расположена иерофания. В нашем случае – это иерофании через останки признаных святых. Это первый шаг в процессе «приручения» смерти. «Нетерпимость к соседству с умершими быстро ослабевала у ранних христиан… Это произошло благодаря вере в воскресение плоти, сроднившейся с культом древних мучеников и их гробниц»[14].

11 Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ.; Под ред. С.В.Месяц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 19.

12 Делюмо Жан. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII века). Екатеринбург. Издательство Уральского университета. 2003. – С. 39.

13 Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ.; Под ред. С.В.Месяц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 44.

14 Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с фр / Общ. ред. Оболенской С.В.; предисл. Гуревича А.Я. — М. : Издательская группа «Прогресс» — «Прогресс-Академия», 1992. – С. 60.

С приходом христианства священное является людям уже через другие носители. Иерофания христианская – осуществляется тоже как явление нуминозное только вокруг определенных и типовых сакральных обьектов, прорывающих мирское и связанных со священным. Христиане освящают захоронения своих умерших путем построения рядом базилик, а после, захоронения приобретают статус автономных иерофаний. Филипп Арьес подмечает, что «со временем размежевание между предместьем, где с незапамятных времен совершались погребения, и городом, где хоронить запрещалось, исчезло. Вокруг кладбищенских базилик росли новые поселения: мертвые, первыми занявшие эту землю, не помешали живым также разместиться по соседству с ними. Страх и отвращение, которые мертвые внушали живым в античную эпоху, в этот период значительно ослабли. Проникновение же мертвых внутрь городских стен, в сердце города, знаменует собой полное забвение древнего запрета и замену его новым отношением – отношением близости»[15].

Получается, что исторические европейские города основаны вокруг священного, проявляемого посредством мощей святых праведников, которые освящают окрестные территории. Равноправными осями христианского мира становятся храмы – центры городов, и алтари – центры храмов. В христианстве (в частности в восточном христианстве) литургия осуществляется только перед алтарем (престолом), где человек вернее всего черпает сакральное. Это действие в какой-то степени восходит к первым христианским литургиям, которые совершались в катакомбах на гробницах мучеников. Таким образом, алтарь изначально – это могила праведника, а потому, до сегодняшнего дня, где бы ни возводился новый алтарь – в него закладывают частицу мощей праведника, святого. Обязательность такого процесса устанавливается на поместном Карфагенском соборе (393-419 гг.) и обеспечивается священным преданием церкви. В частности 94 правило вспомненного Собора говорит, что «повсюду на полях и

15 Там же. С. – 65.

в огородах поставленные якобы в память мучеников алтари, при которых не оказывается положенным никакого тела или части мощей мученических, да разрушатся».

Но не только пространство преобразовывалось через иерофании, связанные с погребениями мучеников. У П. Брауна можно найти тезис о том, что «привязка жизни к датам почитания святых (их кончины) уничтожала круговое время мифа»[16].

Вспоминаемые выше, исторические города становятся возможными на фоне процессов десакрализации времени, формирующегося понимания о линейности времени, как о чем-то однажды начашемся, а значит и имеющем конец. Элиаде пишет, что: «будучи окончательно десакрализованным, Время предстает как некая хрупкая мимолетная протяженность, неизбежно приводящая к смерти»[17]. Этим тезисом исследователь поднимает проблему путей рационализации смерти. Пути эти не были гладкими и широкими, они вели жильца города через сложные процессы: чума, пляски смерти, макабричиские ритуалы. Все это выработало у горожанина спокойную реакцию на соседство с массовыми захоронениями, городскими кладбищами. Тогда же вошли в обычай и братские могилы в связи с эпидемиями чумы, опустошавшими города, а позже и городские кладбища. Филипп Арьес пишет, что «создание кладбища придает могиле, индивидуальному или семейному культу мертвых коллективный характер. Тогда культ мертвых принимает публичный характер, что в огромной степени увеличивает его полезность, ибо могила развивает чувство преемственности в семье, а кладбище чувство преемственности в городе и в человечестве»[18]. Таким образом, видно, как

16 Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ.; Под ред. С.В.Месяц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 140.

17 Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 75.

18 Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с фр / Общ. ред. Оболенской С.В.; предисл. Гуревича А.Я. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – С. 441.

непрерывность истории с необходимостью связывается с кладбищами, потому что «любое общество складывается из усилий многих поколений, связанных между собой, и не может отказаться от своего прошлого»[19]. Но стоит сказать и об уверенности в будущем, так как наличие захороений верующих, обретших Царство Небесное, вблизи своих жилищ питало эту уверенность. Реализовывался своеобразный принцип покровительства. Могиле покровительствовала церковь, поэтому кладбище обосновалось в церковной ограде, в центре города. Следствием этого стало превращение кладбища в центр публичной жизни: кладбище служило форумом, рыночной площадью, местом прогулок и встреч, игр и свиданий. «Средневековые авторы подчеркивают публичный характер современных им кладбищ, противопоставляя их «уединенным местам», где хоронили своих мертвецов древние язычники»[20]. Таким образом, для позднесредневекового раннеренессансного европейского города кладбище было местом светской жизни. Верующий человек в кругу мертвых чувствовал себя так же уютно как и в кругу тех, с кем пребывал в евхаристическом общении, ведь все вместе они составляли тело церкви.

Жизнь вновь (как в античные времена) разъединили со смертью в XVII - XVIII вв. (во Франции с XVI века) кладбища опять стали переносить за город (правда, сделано это было в целях гигиены, а не из уважения к усопшим), – произошел разрыв многовекового единства церкви и кладбища. Последние пришли в запустение. «Вину за подобную деградацию погребального обряда современники возлагали на революцию и прежде всего на эпоху якобинского террора, подорвавшего чувство благоговейного почтения к умершим»[21].

Представления о жизни и смерти сильно автономизируются от религиозного контекста, и говоря о новом городе, нужно отметить, что он усваивает описанное выше средневековое, христианское

19 Там же. – С. 440.
20 Там же. – С. 88.
21 Там же. – С. 441.

отношение к смерти и отношение к иерофании как к чему-то, что возможно через посредничество сакрализированных могил.

Ярким примером тому выступает феномен могилы неизвестного солдата, которая появляется к XIX- XX вв. во Франции, трансформируясь из захоронений павших воинов. Филипп Арьес, выявляя религиозные основания отношеня почитания подобных могил пишет, что «первые памятники павшим появились именно в церквах и на кладбищах. Духовенство и верующие молчаливо уподобляли погибших на войне мученикам и видели свое религиозное призвание в том, чтобы почитать мертвых и поддерживать их культ»[22].

Перед нами открывается следующий аспект культа мертвых – это патриотические и национальные измерения, на которые возложены коллективные, гражданские функции. В той же Франции «с небывалой эмоциональной силой этот второй аспект проявился в надгробиях солдат, павших на войне»[23].

Особую окраску такие могилы-памятники получают на территории коммунистических, социалистических стран, где равенство всех перед всеми ставится во главу угла. По сути, подобные могилы – это отсылки к сакрализированным мощам, о которых говорилось ранее. Так как речь идет о неизвестном солдате, значит о любом из погибших воинов. Подобные могилы неизвестному солдату есть и во многих странах мира, они приобретают статус национальных. Тут можно увидеть переход от понимания и отношения к мощам с позиций сугубо религиозных к светскому пониманию, но все равно сакрализированному. Подобное поведение современного человека называется М.Элиаде крипторелигиозным[24] (обыденным, но знаковым). Крипторелигиозное сознание помнит еще, что «пространство неоднородно: в нем много

22 Там же. – С. 446.

23 Там же. – С. 445.

24 Крипторелигиозный (греч. kryptos тайный, скрытный + лат. religlo набожность, святыня, предмет культа) - зд. обусловленный скрытой, «внутренней» набожностью.

разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других... есть пространства священные, т.е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания. Когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира. Проявление священного онтологически сотворяет мир»[25]. Центры такого мира можно обнаружить «в каждом городе или деревне, в каждом округе» где « был возведен монумент павшим», «надгробие, имеющее мемориальную функцию. Обычно он стоит перед мэрией, оспаривая у церкви честь быть центром, вокруг которого организуется жизнь общины. Чуть ли не до самого последнего времени такой монумент павшим действительно был знаком национального единодушия»[26].

Говоря о наличии могил Неизвестному солдату в городах мы открываем локальный разрез освящения территорий. Но лежат они все равно на векторе, начало которого находится в столице. Потому что именно там располагается общенациональный Монумент Неизвестному солдату. Можно привести в пример Советский Союз, где столица выступает центром благодаря наличию в ней мавзолея – места, откуда вожди сообщали новое «евангелие» народу, чьи «проповеди социальной революции часто тождественны проповеди Страшного Суда»[27] [4, с. 554]. Все произносимого с трибуны мавзолея «освящается» находящимися в мавзолее останками отцов-идеологов В. И. Ленина и некоторое время И. В. Сталина.

25 Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 23.

26 Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с фр / Общ. ред. Оболенской С.В.; предисл. Гуревича А.Я. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – С. 446.

27 Делюмо Жан. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII века). Екатеринбург. Издательство Уральского университета. 2003. – С. 554.

Подобные мавзолеи в социалистических странах обязательный центрирующий елемент. Потому появляются мавзолеи Хо Ши Мина в Ханое, во Вьетнаме; Ким Ир Сена и Ким Чен Ира (официальное название — Кымсусанский мемориальный дворец) на северо-востоке Пхеньяна; Мао Цзэдуна в центральной части площади Тяньаньмэнь в Пекине – они действуют до сих пор. Но существует так же пример болгарского руководителя Георгия Димитрова, мавзолей которого был взорван, как идеологически чуждый формирующемуся центру города после выхода страны из-под сени социалистического мировоззрения.

Возвращаясь к примеру с мавзолеем Ленина стоит отметить что среди сооружений, подступающих к кремлевским стенам, он, без сомнения, возглавляет иерархию тех гигантов, на плечах которых стоит Кремль.

За Мавзолеем следует Некрополь, где захоронения представлены покоящимися в отдельных могилах особо выдающимися деятелями партии и правительства (например, Сталин, Ворошилов, Буденный, Брежнев и т.д.), братскими могилами борцов революции, и урнами с прахом замурованых в нишах стены (куда кроме политиков допускались еще и выдающиеся деятели науки). Интересно, что политики, находившиеся на момент смерти в опале или на пенсии, не хоронились у Кремлёвской стены (например, Н. С. Хрущев).

К Мавзолею и Некрополю добавляется еще и монумент Неизвестному солдату, к которому тянется аллея городов-героев. Эти города попадают под освящающую сень памятника, в каждом из них, как, впрочем, и каждом городе, претендующем на значимость, есть свои памятники-могилы неизвестным, чтимые горожанами, духовенством и светской властью.

Таким образом, imago mundi (картина мира) современного горожанина – это во многом результат трансформации градообразующих иерофаний смерти, прошедших путь от мегалитов архаического общества вплоть до современных могил неизвестным солдатам, найти которые можно в любом городе, причисляющем себя к модерным.

Будько М. В.

«ЗОВ ИНОГО» В РИТУАЛЕ ГОСТЕПРИИМСТВА

Иерофании освящают мир; ритуалы освящают жизнь
Мирче Элиаде

Главными символами постнеклассического мироощущения стали взаимопроникновение реальностей, смещение человеческого сознания в мир вымышленных образов, уравнение в правах действительного и воображаемого. По сути, мы наблюдаем во всех плоскостях человеческой жизнедеятельности сочетание граней реальностей – объективной и мифологической. Мифологизм становится элементом любого культурного и личностного сознания, наряду с прочими формами отражения мира. Константой мифологического сознания является неизменное присутствие сакрального измерения в бытии мира, отнесение сакрального к центру системы мироздания, обозначенное Рене Геноном как сакроцентризм. Поскольку центральной осью взаимодействия человека с миром является антитеза «этот» (свой) и «иной» (чужой) (противопоставление мира внутреннего, организованного, видимого, профанного – внешнему, хаотическому, невидимому, сакральному), то человек всецело подчинен воздействию этой культурной оппозиции, которая постоянно колеблется, как и очертания сакрального и светского в культурном пространстве. По определению Рудольфа Отто, который ввел в научный обиход понятие «numen», «Священное», «Божество» предстают в религиозном опыте как «нуминозное», будучи явлены, воплощены в образе «совершенно Иного» по отношению ко всем представлениям эмпирического опыта.

Такое присутствие Иного «или по меньшей мере зов, в смысле предназначенности, этого иного»[1], М. Элиаде связывает с особенным, необычным, экстраординарным – замечательно ловким животным, непривычным предметом или поразительным фактом, как и человеком, который исключительно безобразен,

1 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 34.

крайне нервен или отделен от остального сообщества какой-нибудь метой, знаком «избранного». Такой избранностью и необычностью в полной мере наделен пришлец из иного мира – путешественник, гость: «Гость – Бог в доме – говорили наши предки; само слово «господь» обычно, вслед за М. Фасмером, возводят к лат. *hostipotis* – «хозяин»; «предоставляющий гостеприимство».

Одной из наиболее удобных и продуктивных моделей, позволяющих строить взаимоотношения с различными представителями «иного» мира – мифическими (Бог, духи предков) и вполне реальными (гость, странник) – является ритуал гостеприимства[2]. Всё многообразие ритуальных действий традиционного гостеприимства предполагает конструирование особого пространства, в котором происходит соединение реальности объективной и мифологической. Но при очевидной реальности и материальности гостя он издревле рассматривается как потенциально сверхъестественное существо: Бог (в человеческом обличье он ходит по земле), покойник (покидая круг живых, он становится для них гостем из мира мертвых), нищий (пришелец из иного мира, посредник между миром живых и миром мертвых), – «изначально любое гостеприимство имеет дело с иным миром»[3].

Ритуал гостеприимства сродни инициации. Как известно, в традиционных культурах инициация предполагает три этапа: сегрегация (разрыв неофита с его окружением) и изоляция (уход, увод, смена образа жизни); транзиция (промежуточное, лиминальное, бесстатусное состояние посвящаемого); инкорпорация (возвращение к общественной жизни в новом статусе). «Обычно под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских

2 Байбурин А. К. У истоков этикета. Этнографические очерки / А. К. Байбурин, А. Л. Топорков. – Л.: Наука, 1990. – С. 12.

3 Зенкин С. Н. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы) / С. Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2001. – С. 75.

посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния. К концу испытаний неофит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим»[4]. В ритуале гостеприимства такое превращение осуществляется дважды: в ритуалах встречи и проводов гостя, на удивление симметричных и равновесных, т.е. процесс инкорпорации условен – пришелец временно включается в сообщество на правах «условно своего» и всякий раз, покидая его, он подвергается обрядам отделения, возвращаясь к прежнему статусу.

Пути мифических существ, как обнаруживает М. Элиаде на примере австралийских аборигенов, проходят через «миры» различных племен, и между этими племенами есть «тайные узы дружбы и взаимное право на гостеприимство и защиту». В равной степени это замечание справедливо не только в отношении «миров» различных племен, но и «миров» вообще. В обряде гостеприимства, таким образом, мы наблюдаем выработанные в глубокой древности и отточенные веками практики механизмы не только свободного перемещения между мирами, но и временной нейтрализации основополагающей оппозиции «свой/чужой». И это умение преодолевать «чужесть» – не просто отличительный признак человеческого гостеприимства, но и прецедент решения узловой проблемы глобального мира.

4 Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 14.

Щедрин А. Т.

МИФ КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ М. ЭЛИАДЕ

Актуальность темы исследования. Творчеству Мирчи Элиаде присуща существенная особенность, которая сразу привлекает внимание как специалистов, так и всех тех, кого интересуют формирование духовных ценностей Востока и Запада – разносторонность и широта, столь редкие в эпоху растущей дифференциации не только естественных и технических, но и гуманитарных наук. Работы М. Элиаде интересны философам и культурологам, социологам и психологам, этнографам и историкам, теоретикам и историкам литературы. Как и многие другие крупные мыслители XX в., М. Элиаде был автором художественных произведений, которые имели в своё время значительный общественный резонанс; их взвешеная и объективная литературоведческая, философско-культурологическая оценка, определение их места в творческом наследии мдело будущего. М. Элиаде был неутомимым искателем Традиции, столь необходимой и чаемой в эпоху перемен.

Творчество М. Элиаде в советском и постсоветском социокультурном пространстве. Специфика советского социокультурного пространства состояла в том, что целый ряд значимых феноменов, возникших за его пределами, им органически не воспринимались; причем факторы, определявшие эту ситуацию, часто находились не столько в плоскости идеологических установок и ограничений, сколько приобретали случайный характер. Сам по себе механизм подобной рецепции может стать предметом не только поверностного интереса, но и содержательного философско-культурологического анализа.

Творчество М. Элиаде становится известным отечественному читателю в конце 80-х гг. XX в., с выходом сборника его избранных трудов *Космос и история*. Этот сборник, по установившейся традиции, сопровождался работами оценочного характера –

предисловием Н.Я. Дараган и послесловием В.А.Чаликовой[1]. В первом творчество М. Элиаде рассматривалось в контексте работ других авторов, соприкасающихся с ним по тематике, – К.Г. Юнга, Э. Дюркгейма, К. Леви-Стросса, Л. Леви-Брюля; второе искало точки соприкосновения как с отечественной традицией (В.И. Вернадский, В.Н. Топоров, О.М. Фрейденберг, С.А. Токарев, Е.М. Мелетинский), так и с зарубежными социологическими и антропологическими школами (М. Вебер, Т. Парсонс, Э. Шилз, П.Бергер, Е. Эванс-Притчард).

«Прорывом» в советское социокультурное пространство творчества М. Элиаде была статья этнографа Е.В. Ревуненковой, посвящённая идеолологически нейтральной теме шаманизма, к тому же имеющей длительную (и содержательную) историю изучения в отечественной гуманитаристике[2]. Концепция «вечного возвращения» в конце 80-х гг. XX в. привлекла внимание В.В. Иванова, – прежде всего, в связи с литературным творчеством М. Элиаде. Роли М. Элиаде среди исследователей мифа были посвящены отдельные страницы классической Поэтики мифа Е.М. Мелетинского и энциклопедии Мифы народов мира[3].

Рост интереса к наследнию М. Элиаде, бурный рост количства переводов и публикаций его трудов сопровождался ростом комментариев к текстам, вводимым в научный оборот; авторами их зачастую были сами переводчики, – В. Большаков, Э. Л. Полякова. Следует отметить также послесловия, комментарии Н. К. Гарбовского, С. В. Пахомова, В.Я. Петрухина, Е. Строганова, Э. Л. Поляковой, Ю. Н. Стефанова (который сыграл важную роль в рецепции концепций Р. Генона в постсоветском

1 Элиаде, М. Космос и история: Избранные работы / Мирча Элиаде; Пер. с анг. и франц. А.А. Васильева, В.Р. Рокитянская, Е.Г. Борисов; Общ. ред. И.Р. Григулевича, М.Л. Гаспарова; Вступит. ст. и коммент. Н.Я. Дараган; Послесл. В.А. Чаликовой. – М. : «Прогресс», 1987. – 312 с.

2 Ревуненкова, Е. В. Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде / *Е.В. Ревуненкова* // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука / Под ред. Маретина Ю. и Путилова Б. – Л.: Наука, 1979. – С. 241-258.

3 Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М. : Наука, 1976. – С. 72-74.

социокультурном пространстве)и др. Заметная роль в рецепции концепций М. Элиаде принадлежит также А. Дугину, который уже «на излёте» советской эпохи знакомил отечественных читателей с наследием Р.Генона[4].

Расширение «текстуального присутствия» М. Элиаде в постсоветском социокультурном пространстве привлекало внимание к различным аспектам его наследия целого ряда исследователей – А. П. Забияко, О. К. Михельсона, А. А. Горохов, Н. Смарт и др. Появились диссертационные исследования, в которых творчество М. Элиаде было подвергнуто историко-философскому анализу, рассмотрен его вклад в феноменологическое религиоведение, специально изучались также место и роль идеи теогенезиса в религиеведческой концепции М. Элиаде. Важным позитивным моментом в изучении наследия М. Элиаде явился выход в свет тематического сборника, посвящённого 100-летию со дня рождения румынского ученого[5]. Вместе с тем, фигура М. Элиаде вызывает и сегодня достаточно противоречивые оценки, – здесь вполне уместно вспомнить книгу французской журналистки, публициста, эссеиста, переводчика Александры Ленель-Лавастин с красноречивым названием **Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран**[6]. И, следует подчеркнуть, подходы и оценки А. Ленель-Лавастин вызвали определенный позитивный резонанс в СМИ (В.Лихачёв, Л.Кацис).

М. Элиаде о мифе как категории культуры. Стремление ко всеохватности, универсализму, целостности, являющееся доминантой творчества М. Элиаде, вполне логично приводит его к идеям о связи человека и космоса, о причастности человека к космическим процессам, – в русло ***философии космизма***. Творчество М. Элиаде, как и других мыслителей XX в. (П. Тейяра де

4 Щедрін, А.Т. Традиціоналізм Рене Генона як світоглядна парадигма: (соціокультурні контексти) / А.Т. Щедрін // Культура України : збір. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Х. : ХДАК, 2012.– Вип. 36. – С. 112–124.

5 Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства: Збірник наукових статей / Наук.ред.Л.Фили¬пович, В. Хромець. — К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. — 192 с.

6 Ленель-Лавастин, А. Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран / А. Ленель-Лавастин; Пер.с фр. Е.П. Островской. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 528 с.

Шардена, А. Л. Чижевского, В.И. Вернадского), в определенной мере явилось реакцией на растущую специализацию человеческой деятельности, дифференциацию культурных практик, которые поставили под угрозу само будущее культуры.

Стремление к синтетическому, целостному подходу к творческой деятельности, к культуре отразилось у М. Элиаде в ***трактовке мифа как категории культуры***. В целом ряде его работ прослеживается стремление представить миф как вневременной феномен, отрицание его стадиального характера. Миф, согласно М. Элиаде, – внеисторичен, атемпорален, неизменен. Однако эта инвариантность мифа по отношению к феноменальному миру культуры вовсе не исключает его мобильности в системе смыслообразующих линий, координат культуры: в определённые эпохи мифологическое мироотношение становится (часто совсем неожиданно и нежеланно для современников) более «проявленым», оно превращается в мировоззренческую доминанту культуры. В ситуациях, когда такое отношение выявлено слабее, миф оттесняется на периферию культуры, в андеграунд, полностью не исчезая из неё.

Философско-культурологическая система М. Элиаде заметно диссонировала с основами ньютоновской картины мира, дополненной эволюционистскими представлениями второй половины XIX в. Миф, согласно М. Элиаде, свободен от истории; эту тему М. Элиаде развивает в книге Аспекты мифа. Миф связан не с историческим, мирским, изотропным течением времени, а со временем сакральным, анизотропным. Священное время первично, оно постоянно одно и то же и принадлежит Вечности. Главное отличие сакрального времени от времени мирского состоит в его обратимости; время сакральное – время первичное, остановившееся в настоящем, обратившемся в вечность. Сакральное время не представляет необратимой протяженности, оно обладает способностью мультиплицироваться, оно не «течет», как время мирское, оно всегда равно самому себе. Время сакральное воспроизводится в церковных праздниках, в литургии, возвещающей о событии, происходящем «в начале».

М. Элиаде о креативном потенциале мифа. Миф, считал М. Элиаде, еще до христианства органично «вписывает» человека в пространственно-временные рамки его бытия, смиряет его с «экзистенциальным хронотопом», выпавшем на долю «уделом» («времена не выбирают, в них живут и умирают», сказал поэт), гармонизирует человеческую жизнь, придает онтологическое измерение человеческим горестям, страданиям, надеждам. Циклическое, внеисторическое время мифа придаёт миру бо́льшую человекосоразмерность, настраивает на бо́льшую слиянность с природой, достигаемую, помимо прочего, в результате повторяющегося вечного возвращения.

Однако оппозиция «миф / история» не носит абсолютного характера, – во многом вопреки исходным мировоззренческим посылам М. Элиаде. То обстоятельство, что миф в современном, индустриальнои и постиндустриальном обществах не равнозначен мифу «традиционному», вполне рельефно подчёркивал феномен оккультизма. Обращаясь к феномену журнала Планета, издаваемому Луи Повелем, писателем и бывшим учеником Гурджиева, и Жаком Бержье, весьма популярным журналистом, пишущим о проблемах науки, М. Элиаде отмечал новые «поля» воспроизводства оккультных мифов. В журнале, отмечал он, «помещаются статьи о возможности жизни на иных планетах, новых видах психологического оружия, перспективах l'amour moderne (современной любви), обсуждаются такие темы, как творчество Г. П. Лавкрафта и американская научная фантастика, «настоящие» ключи к пониманию Тейяра де Шардена, тайны животного мира и т.д.»[7]. В глобализированном социокультурном пространстве эти процессы воспроизводства «вторичных» мифов заметно ускорились и приобрели новое качество[8].

7 Элиаде, М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Мирча Элиаде; Пер. с анг. Е. В. Сорокиной; Редакторы Л. Б. Комисарова, М. А. Добровольский. – К.: София; М. : ИД Гелиос, 2002. – С. 24.

8 Щедрін, А.Т. Вторинні міфи як соціокультурний феномен / А.Т. Щедрін // Українське релігієзнавство : бюлетень Укр. Асоціації релігієзнавців і Відділення ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2009. – Вип. 51. – С. 20–27.

Существенные черты традиционного мифологического мировосприятия в эпоху цивилизации, в индустриальном обществе утрачиваются безвозвратно; именно поэтому многие мыслители искали истоки кризисного состояния современной культуры в утрате мифологического видения мира, открывающего высшую точку отсчета в его аксиологическом освоении. Не случайно Ф. Шеллинг в условиях нарастающего кризиса новоевропейской культуры, выхода естествознания за пределы механистической парадигмы развития, выдвигает идею ***нового мифа*** как синтеза науки, искусства и религии. Не случайно также уже в более позднюю эпоху К. Г. Юнг озаглавил одну из своих работ *Человек в поисках своей души.* Он считал, что кризис христианства, потрясший Европу (и нашедший яркое выражение у Ф. Ницше в его *Антихристе* и *Так говорил Заратустра*), сопровождался поисками нового мифа, способного возродить в человечестве новые творческие силы. Этот новый миф находился в мировоззренческих основаниях тоталитарных проектов социокультурного реформирования дряхлеющих «рыночных демократий», в начале XXI в. оказавшихся «вдруг» на краю пропасти.

М. Элиаде о соотношении мифа и художественного творчества. Концепция мифа, разрабатываемая М. Элиаде, снимает вопрос о достоверности познания, столь важный для европейского рационалистического типа философствования; главное для него – вживание в пространство сакрального. Успешнее, полнее и глубже всех в миф вживается художник, творец. Прежде всего потому, считал М. Элиаде, что для художник (в том числе и в XX в.), миф *не инструментален, а экзистенциален*, – он не использует миф, а живет в нем. Здесь М. Элиаде расходится с теми исследователями, которые считали миф нового времени игрой, «стилизацией», утратившей жизненный порыв, содержательность мифо-религиозного ритуала, превратившейся в приём, позволяющий более или менее успешно проводить рецепцию сюжетов античной или библейской мифологии в рационализированное, технизированное социокультурное пространство модерна. «...Мифологическое поведение оживает на наших глазах, – подчёр-

кивал он. – Речь идет не о «пережитках» первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа» [9].

Мифологизм, ставший существенной чертой литературы XX в., не только не совпадает с тем сегментом социокультурного пространства, где располагается модернизм XX в.; он вообще не локализован в конкретных течениях, направлениях, школах. Миф может локализовываться как в таких традиционных, сюжетных, «реалистических» произведениях, так и экспериментальных, модернистских. Достаточно сравнить, с одной стороны, *Сто лет одиночества*, *Чевенгур*, *Иосиф и его братья*, *Тихий Дон* и др., а с другой – *Уллис*, *Процесс*, *Поминки по Финнегану.* Мифологизм присутствует и в таких непосредственно обращающихся к литургии, ритуалу произведениях как *Мистерия Жанны д'Арк* Ш. Пеги, *Благовещение деве Марии* П. Клоделя и др.

Мифологическое мировосприятие было ***полем пересечения массовой и высокой культуры***; само допущение возможности сопряжения мифологии и массовой культуры свидетельствует о последовательности М. Элиаде в понимании связей мифа и литературы. М. Элиаде считал художественную литературу закономерной преемницей мифа. В своих трудах он неоднократно сравнивает стремление модернистской литературы XX в. к «уничтожению», деструкции, разрушению и т. д. с традиционным *эсхатологическим мифом.* Онтологическим основанием модернистской литературы как культурной практики является стремление редуцировать разбегающуюся «художественную вселенную» к первоначальному состоянию materia prima.

Мифологизм, мифологически космизм М. Элиаде вполне «вписался» в устойчивые тренды развития культуры, стал составной частью того противоречивого интеллектуального потока, ускоренно несущего человечество навстречу его

9 Элиаде, М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; Пер. с фр. В. Большакова; Ст., коммент. Е. Строганова. – М. : «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1996. – 240 с. (Сер. «Первые публикации в России»). – С. 181.

бытию уже в качестве полноправного субъекта Вселенной. В XX в. совершается глубокий поворот от рационалистически-антимилитаристского осознания мира к холистичному, космологическому мироощущению, которое значительно ближе традиционному мифологическому, мифопоэтическому. Новое, космизированное мироощущение заметно отличалось от романтического сознания, «двоемирие» которого лишало земной мир той многомерности и противоречивости, которые сохранялись еще даже в механистическом естествознании XVIII в. Романтическое сознание, богатое земными оттенками и красками, ещё не может достаточно радикально прорваться «к небу», однако новая глубина видения мира уже готовится теми процессами, которые охватывают целый ряд культурных практик – науку, литературу, философию, технику. Культура XX века, несомненно, имеет свои, очень глубокие корреляции с мифом, проникающим в её самые предельные основания. М. Элиаде эти особые отношения не отвергает; он подчеркивает «только» внеисторический характер мифа, его сопричастность к вечности.

Миф и творческая герменевтика М. Элиаде. Провозглашаемая М. Элиаде творческая герменевтика, вытекающая из циклической повторяемости мифологического времени, придает событиям подлинную онтологичность; она призвана не раскрывать, обнаруживать бытийную тайну, а постоянно ее тестировать, воспроизводить, провоцировать. Понимание, вчувствование, эмпатия воспринимаются таким образом, не как форма знания, постижение «истины» и «правды», а как форма существования. Экзистенциальный, а не привычный европейской рационалистической традиции онтологический критерий познания состоит в том, насколько это познание расширяет возможность подлинного, холистичного (в какой-то мере того же сакрального) существования; в этом М. Элиаде оказывается наследником М. Хайдеггера.

Согласно М. Элиаде, целостное восприятие возможно только на макроскопическом уровне, так как именно уровень восприятия, его шкала порождают сам феномен. Бытийность, онтологическая

герменевтичность объясняет и ту важную роль, которую М. Элиаде отводил художественному творчеству; именно оно, в значительной мере, может быть показателем макроскопического, космологического характера восприятия. Он неоднократно призывает этнографов и исследователей религий обращаться к опыту теоретиков и историков литературы, подчеркивает универсальность, всеохватывающий характер этого опыта.

В трактовке проблемы художественного образа М. Элиаде находился в оппозиции к представителям психоанализа. Он считал, что интерпретации З. Фрейда и К.Г. Юнга обедняют, уничтожает его как инструмент познания. М. Элиаде отказывался признать за образом какой бы то ни было субстрат и соотносить образ с чем бы то ни было, кроме него самого. В результате поэтическая метафора превращалась в исходный пункт, а не результат поэтического импульса; она была той самой экзистенциальной онтологичностью, которую он, как и другие искатели Традиции, противопоставлял гносеологическим критериям познания.

Выводы. Главное, что дает архаическому человеку миф, согласно М. Элиаде, – это уверенность в том, что все что он готовится сделать уже было когда-то, кем-то сделано; следовательно, задуманное является возможным и ничего невозможного в мире не существует. Однако с вхождением в цивилизацию, с появлением письменности как принципиально новой коммуникативной технологии, первоначальное значение мифологии было частично утрачено, сферой её существования становится литература, художественные произведения. Однако ни авторы – трансляторы и интерпретаторы мифов, – ни этнические, ни мировые религии не сумели уничтожить миф, а лишь интегрировали его. В эпоху цивилизации миф является катализатором культуротворческих процессов, комбинаторика которых не даёт возможности предвидеть конечный результат. Тем интереснее обращение к классикам исследования мифов, к числу которых принадлежит М. Элиаде.

Ревяков И. С.

ПЕСНЯ КАК ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ МИФА

К настоящему времени не имеет смысла в очередной раз говорить о выдающихся заслугах М. Элиаде, о том, какой огромный вклад он внес в развитие религиоведения в частности и философской мысли в общем. Как нам кажется, лучшим способом осмысления его наследия является продолжение пути по одной из намеченных им дорог, что мы и предполагаем сделать в настоящей работе.

В предисловии к одной из своих основополагающих концептуальных работ («Аспекты мифа») М. Элиаде писал, что данная книга не предполагает исчерпывающего анализа мифологического мышления[1]. Так как основой мифологического мышления является миф, то уместным было бы рассмотреть вопрос о формах выражения мифа как сакрального сказания. Однако у М. Элиаде отдельного рассмотрения указанной проблемы нет (в связи с тем, что, вероятно, его интерес был сфокусирован не на формах выражения мифа, а на формах его реализации). Тем не менее, как мы полагаем, разрешение указанной проблемы является необходимым для создания целостной картины функционирования мифа и, таким образом, является продолжением пути, намеченного М. Элиаде.

В данной работе мы ставим своею целью предварительно наметить общие контуры сближения мифа и песни, исходя из того, что формой воплощения мифа как некоего сказания, некоего сакрального нарратива, является песня в своем изначальном значении.

В свое время нами было установлено следующее: 1) миф является во-первых, особого рода реальностью, которая является «вещественным» оформлением языковой действительности; во-вторых, самой универсальной формой человеческого мышления; 2) миф в качестве слова, речи, рассказа, является «сказывающим словом», то есть словом произносимым и, тем самым, явленным,

1 Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2010. – С. 10.

непотаенным, то есть раскрытым (и в этом смысле понятие мифа соотносится с тем, что на древнегреческом языке обозначалось словом «ἀλήθεια», которое дословно переводится как «непотаенность»[2] и обозначает «открытость потаенного»[3] (как явственного присутствия истины)); 3) онтологическая задача мифа заключается в проговаривании самого себя как своего собственного бытия, то есть в тотальном истолковании всего мироздания; 4) универсальность и тотальность такой задачи и заставляет миф вобрать все в свою сферу и стать тотальным по отношению ко всему мирозданию; 5) понимаемый таким образом миф, будучи универсальным и тотальным истолкованием мироздания в его реальности и действительности, оказывается абсолютной формой истолкования, а, следовательно, самоочевидной, самотождественной, самообъяснительной и, как следствие, самодостаточной[4].

В поэтике под песней понимается, с одной стороны, «небольшое лирическое стихотворение, предназначенное для пения»[5], а с другой стороны, «первичный вид музыкально-словесного высказывания. Это — фольклорный жанр, к-рый в широком своем значении включает в себя все, что поется, при условии одновременного сочетания слова и напева; в узком значении — малый стихотворный лирический жанр, существующий у всех народов и характеризующийся простотой музыкально-словесного построения»[6].

Обобщая вышесказанное, можем, вслед за Е. Ланном, определить песню как разновидность художественного слова, которая,

2 Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 27.

3 Там же. – С. 225.

4 См. Ревяков И.С. Миф и мистификация в контексте мистического мирочувствования // Материали за 5-а международна научна практична конференция «Ставайки современна наука – 2007». – Том 5. Педагогически науки. Философия. – София, 2007. – С.105-110.

5 Квятковский А.П. Поэтический словарь. – М., 1966. – С. 211.

6 Н.К. [Комовская Н.], В.Ч. [Чичеров В.] Песня // Литературная энциклопедия. В 11 т. Т. 8. – М., 1934. – Стлб. 587.

являясь родовым понятием, делится на три вида: «а) первобытную, синкретическую песню б) народную песню и в) песню индивидуальную, так наз. – искусственную»[7]. При этом, синкретическая песня, или «первичная форма художественного слова – была тем, неразложимым по началу, художественным организмом, развитие которого неуклонно шло путем дезинтеграции – распада на самостоятельные элементы, уже издавна откристаллизовавшиеся в лирику, эпос и драму»[8].

Этимологически же значение слова «песня» соотносится со значениями «звук» и «рожать, производить на свет»[9]. Изначально, песня соотносится с божественным откровением об устройстве и сущности миропорядка, а также молитвой и восхвалением. Продумывая данный тезис, можем сказать, что архаическая песня является повествованием об архитектонике бытия, и в этом смысле, она может и должна восприниматься как нечто сакральное и сокровенное, ибо повествует о самом сокровенном: о сути всех вещей и их взаимосвязи друг с другом.

Таким образом, изначально песня является собственно сакральным сказанием о мироустройстве. Будучи сакральным сказанием, песня, тем самым, оказывается собственно ритуальной формой воплощения сакрального.

По словам М. Элиаде, «будучи формулой, миф не бывает запоздалым, но содержание его всегда архаично и всегда соотносится с таинствами, то есть с действиями, предполагающими наличие абсолютной, вне человеческого бытия реальности»[10], реальность же «приобретается исключительно путем *повторения* или *участия*; все, что не имеет образца для подражания, «лишено смысла», то есть не есть реальность»[11].

7 Ланн Е. Песня // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов. В 2 т. Т. 2. П – Я. – М.; Л., 1925. – Стлб. 581.

8 Там же.

9 Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М., 1996. – С. 161.

10 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб., 1998. – С. 47.

11 Там же. – С. 56-57.

Повторение или участие, о котором пишет М. Элиаде, очевидным образом, является ритуалом, обращенным к метафизическому, сверхъестественному. Ритуал же, как раз, и является совокупностью «действий, предполагающих наличие абсолютной, вне человеческого бытия реальности». В этой связи, ритуал, как некая церемония, является не просто совокупностью неких действий, но ритмически упорядоченной. Песня, как стихотворный жанр, также предполагает ритмическую упорядоченность[12].

Будучи ритмически организованным сакральным сказанием о миропорядке, песнь ритуально вводит слушателя в настоящий, истинный мир, то есть является, по сути дела, инициацией (введением) слушателя в запредельный мир, в связи с чем изменяет его экзистенциальное состояние. По сути дела, речь у нас идет о том же явлении, что (но в совершенно другом контексте) уже было описано М. Элиаде: «в терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния… Посвящение вводит неофита одновременно и в человеческое общество, и в мир духовных ценностей»[13], «посвящение кладет конец «естественному человеку» и вводит неофита в культуру»[14].

В связи с тем, что песня, как это было отмечено выше, относится к категории стихотворных жанров, то рассмотрим вышесказанное на примере стихотворения Д. Хармса «Фадеев Калдеев и Пепермалдеев», которое является повествованием о ритуале инициации. Для начало приведем сам текст стихотворения вместе с его метрико-ритмической схемой, сохраняя особенности авторской орфографии и пунктуации:

12 Н.К. [Комовская Н.], В.Ч. [Чичеров В.] Песня // Литературная энциклопедия. В 11 т. Т. 8. – М., 1934. – Стлб. 587 – 606; Ланн Е. Песня // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов. В 2 т. Т. 2. П – Я. – М.; Л., 1925. – Стлб. 581 – 584.

13 Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. – К.; М., 2002. – С. 12-13.

14 Там же. – С. 21.

Фадеев Калдеев и Пепермалдеев	2, 5, 11
однажды гуляли в дремучем лесу	2, 5, 8, 11
Фадеев в цилиндре Калдеев в перчатках	2, 5, 8, 11
А Пепермалдеев с ключом на носу	5, 8, 11
Над ними по воздуху сокол катался	2, 5, 8, 11
в скрипучей тележке с высокой дугой	2, 5, 8, 11
Фадеев смеялся, Калдеев чесался	2, 5, 8, 11
а Пепермалдеев легался ногой	5, 8, 11
Но вдруг неожиданно воздух надулся	2, 5, 8, 11
и вылетел в небо горяч и горюч	2, 5, 8, 11
Фадеев подпрыгнул Калдеев согнулся	2, 5, 8, 11
А Пепермалдеев схватился за ключ	5, 8, 11
Но стоит ли трусить подумайте сами	2, 5, 8, 11
Давай мудрецы танцовать на траве	2, 5, 8, 11
Фадеев с кардонкой Калдеев с часами	2, 5, 8, 11
а Пепермалдеев с кнутом в рукаве	5, 8, 11
И долго веселые игры затеяв	2, 5, 8, 11
пока не проснутся в лесу петухи	2, 5, 8, 11
Фадеев Калдеев и Пепермалдеев	2, 5, 11
смеялись хаха, хохохо, хи-хи-хи!	2, 5, 8, 11[15]

Отметим сразу, что стихотворение написано четырехстопным амфибрахием (Ам4); рифмовка – перекрестная с чередованием женских и мужских клаузул; стихотворение состоит из пяти строф, а строфа представляет собою четверостишие.

Интересно отметить, что в стихотворении этом двадцать строк, и, коль скоро, оно написано Ам4, то должно быть 80 ударных слогов, их же в стихотворении – 74, то есть не хватает 6-ти ударных слогов. Мало того, не хватает 6-ти полноударных строк (то есть таких строк, в которых бы ударными были 2, 5, 8 и 11 слоги).

15 Хармс Д. Собрание сочинений. В 3 т. Т.1.: Авиация превращений. – СПб., 2000. – С. 184-185.

Мы полагаем, что такой ряд чисел не является случайным. Трехсложный метр развертывается в четыре стопы, образуя одну строку стихотворения. Четыре стопы развертывается в четверостишие (катрен), образуя одну строфу. Четверостишия развертываются в пять строф, образуя одно стихотворение. При этом, для полной формальной метрико-ритмической «завершенности» стихотворения не хватает шести ударных слогов и шести полноударных строк. Полноударная строка состоит, в данном случае, из четырех ударных слогов . «Виновным» в нехватке ударных слогов и, соответственно, полноударных строк, очевидно, является третий герой стихотворения Пепермалдеев, так как он единственный, кто «не вписывается» полностью в амфибрахий (Фадеев и Калдеев – фамилии трехсложные, а Пепермалдеев – фамилия пятисложная) .

Отметив это, обратим внимание теперь на саму схему амфибрахия, которая похожа на схему мироздания, созданную Д. Хармсом, учившим о «троице существования» («это, препятствие и то») и о препятствии как о творце, создающим нечто из ничего[16]. В контексте наших «метафорических» рассуждений по поводу рассматриваемого нами стихотворения Хармса ударный слог в амфибрахии оказывается своего рода «препятствием» между двумя безударными слогами, между «этим» и «тем».

Сделав эти предварительные замечания, обратимся теперь к самому тексту стихотворения, и посмотрим на то событие, о котором в нем рассказывается.

Мы полагаем, что событие, о котором идет речь в стихотворении, это – некий магический ритуал, совершающийся ночью в дремучем лесу с ритуальными плясками и при свете ритуального костра.

Обратим внимание на то, что в первой строфе называются герои («Фадеев Калдеев и Пепермалдеев»), указываются время

16 Хармс Д. <О существовании, о времени, о пространстве> // Даниил Хармс. Неизданный Хармс. Полн. собр. соч. Трактаты и статьи. Письма. Дополнения: не вошедшее в т. 1 – 3. – СПб., 2001. – С. 30-34.

и место («однажды… в дремучем лесу»), называется действие, которое они совершали («гуляли») и описывается та довольно-таки специфическая одежда, в которую они были одеты («Фадеев в цилиндре Калдеев в перчатках / А Пепермалдеев с ключом на носу») и которая не очень-то предназначена для прогулок по лесу (в частности, цилиндр). Следовательно, одежда имеет прежде всего символическое значение: значение определенной защиты от внешнего чужого мира, каким является дремучий лес, и, в этой связи, становится более-менее отчетливо ясен смысл совсем уж странной одежды Пепермалдеева (который на метрико-ритмическом уровне стихотворения, как мы помним, является «препятствием» в хармсовском смысле этого слова): ключа на носу. Ключ, очевидно, выступает здесь в роли того, что позволяет проникнуть в иной мир, выйти за пределы физического, естественного мира.

В своем «Сравнительном словаре мифологической символики в индоевропейских языках» М.М. Маковский выделяет несколько значений, с которыми могло соотноситься понятие «дерево». Среди этих возможных значений нам, в контексте данной работы, особо важными представляются следующие значения:

1) «загробный мир»,
2) «число»,
3) «музыка, гармония, порядок»,
4) «огонь»
5) «внешний, находящийся на периферии, относящийся к Хаосу, к преисподней»[17].

Во второй строфе рассказывается о том, что делается на небе и описывается реакция героев на событие, происходящее в

17 Интересно отметить, что понятие «лес» в поэтике Хармса действительно значит мир, в котором можно пропасть: об этом прямо говорится по меньшей мере в двух стихотворных текстах Хармса: 1) в тексте стихотворения «Шел Петров однажды в лес…» («Шёл Петров однажды в лес. //Шёл и шёл и вдруг исчез» [10, с.346]) и 2) в тексте стихотворения- «песенки» «Из дома вышел человек» («И вот однажды на заре / Вошел он в темный лес / И с той поры, / И с той поры, / И с той поры исчез» [12, с.53–54]).

небе («Над ними по воздуху сокол катался / в скрипучей тележке с высокой дугой / Фадеев смеялся, Калдеев чесался / а Пепермалдеев легался ногой»). Обратим внимние на то, что здесь впервые в тексте стихотворения встречается запятая[18], указывающая, очевидно, на некое функциональное разделение, которое здесь описывается: «Фадеев смеялся», а двое других выполняли действие некой самозащиты, в то время как Фадеев пытался защитить всех. Смех – «это своеобразный общественный жест, который, как и другие жесты в языческом обществе, имел магическую символику, направленную как на творение добра, так и на заклинание злых сил и их «вызов»… Смех – это своеобразная молитва, а аткже символ, выражающий отношение людей к происходящему событию»[19]. Слово же «смеяться» соотносится с понятием числа[20].

То, к чему привел смех Фадеева и сопровождающие его действия Калдеева и Пепермалдеева, символизирующие защиту от какой-либо внешней опасности, описано в третьей, центральной, строфе стихотворения, являющейся кульминацией всего стихотворения и своего рода «препятствием»: «Но вдруг неожиданно воздух надулся / и вылетел в небо горяч и горюч / Фадеев подпрыгнул Калдеев согнулся / А Пепермалдеев схватился за ключ». Очевидно, здесь описываются ритуальный костер, ритуальное пламя, получившееся в результате ритуальных действий, описанных во второй строфе, и реакция тех, кто совершал эти ритуальные действия, на произошедшее. Обратим внимание и на то, что здесь, как и в первой строфе, повествование о Пепермалдееве начинается с большой буквы «А» (которая выступает здесь в качестве противительного союза): во всех остальных случаях, когда речь идет о Пепермалдееве, употребляется либо союз «а», но с маленькой буквы, либо союз «и» (тоже с маленькой буквы), и только лишь, когда речь идет о Пепермалдееве с ключом , почему-то он

18 Второй раз запятые буду в конце стихотворения.

19 Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М., 1996. – С. 300.

20 Вот она – «троица существования» - выраженная не только на ритмическом уровне, но и на лексическом, и на символическом. См. Там же. – С. 301.

противопоставляется с помощью противительного союза «А» с большой буквы.

В четвертой строфе повествователем в форме обращения к читателю формулируется реакция Фадеева, Калдеева и Пепермалдеева, описанная в третьей строфе, предлагается ее преодоление в форме императива и описываются дальнейшие ритуальные действия героев («Но стоит ли трусить подумайте сами / Давай мудрецы танцовать на траве / Фадеев с кардонкой Калдеев с часами / а Пепермалдеев с кнутом в рукаве»). Танец – сакральное действо. «Ритуальный танец – одна из наиболее древних форм молитвы, осуществляемой путем имитации «божественных» действий»[21].

Обратим внимание на то, что событие возгорания, описанное в третьей строфе, явилось, по сути дела, неким чудом. «Мудрецы» (которые стали таковыми именно после чуда возгорания, и здесь мы как раз и можем говорить о некоем ритуале инициации) удивились тому, что чудо произошло, и потому испугались, но, опомнившись, начали продолжать ритуал. И здесь страх сменяется «весёлыми играми», о чем повествуется в пятой строфе («И дролго весёлые игры затеяв / пока не проснутся в лесу петухи / Фадеев Калдеев и Пепермалдеев / смеялись хаха, хохохо, хи-хи-хи!»). Смеются мудрецы разными способами выражения смеха, что подчеркнуто наличием запятых, которые отделяют один смех от другого: различие же здесь возникает, на наш взгляд, именно благодаря гласным: *а* – нижнего подъема, *о* – среднего подъема, *и* – верхнего подъема[22]. И здесь показывается движение по вертикали. Подъем к небесам, в которых «сокол катался / в скрипучей тележке с высокой дугой». С другой же стороны, текстовое воспроизведение разных форм смеха может прочитываться и как запись ритуально-магических песен.

Отметим и то, что все стихотворение развертывается в прошедшем времени. В четвертой строфе время сжимается и

21 См. Там же. – С. 328.

22 Аванесов Р.И. Фонетика современного русского литературного языка. – М., 1956. – С. 88.

останавливается («Но стоит ли трусить подумайте сами»), в пятой же, последней, стрфое появляется будущее время («пока не проснутся в лесу петухи»), но смеются, при этом (так сказать, при петухах в будущем времени), мудрецы в прошлом («Смеялись хаха, хохохо, хи-хи-хи!»), а настоящего времени вообще нет. И вот здесь возникает следующий парадокс: существуя изнутри себя самого, будучи своего рода «вещью-в-себе», внешне стихотворение это не существует, потому, что, по словам Д. Хармса (как мы помним, апологета цисфинитной онтологии), «настоящее является «препятствием» в существовании времени, а… препятствием в существовании времени служит пространство…

37. В прошедшем и будущем пространства нет, оно целиком заключено в «настоящем». И настоящее является пространством.

38. А так как настоящего нет, то нет и пространства»[23].

Таким образом, внимательно прочитывая этот текст, мы приходим к выводу, что в действительности он не существует (в соответствии с «небытийственными» цисфинитными установками Д. Хармса).

Исходя из всего вышесказанного, мы можем говорить о том, что рассмотренный нами текст Хармса «Фадеев Калдеев и Пепермалдеев…», во-первых, имеет множество связей с образами индоевропейской мифологической символики (в связи с чем можем считаться эзотерически поэтическим введением в архаическую мифологическую индоевропейскую картину мира), во-вторых, существует только лишь изнутри себя самого, то есть является исключительно в-себе и для-себя самодостаточным (то есть мифоподобным), и, наконец, в-третьих, внимательное «вчитывание» в этот текст способно, в определенном смысле этого слова, «уничтожить» его, подобно тому, как рациональное осмысление мифа также уничтожает самую сущность его, то есть то инобытие, «ключом» к которому и «путеводителем» по которому он является.

23 Хармс Д. <О существовании, о времени, о пространстве> // Даниил Хармс. Неизданный Хармс. Полн. собр. соч. Трактаты и статьи. Письма. Дополнения: не вошедшее в т. 1 – 3. – СПб., 2001. – С. 33.

Вот таким же введением слушателя в мир мифа и является песня. Для подтверждения вышесказанного можно было бы обратиться к архаическим ритуальным собраниям песен (таким, как «Ригведа» или «Шицзин»), но гораздо интереснее, на наш взгляд, в качестве примера привести текст песни Б.Б. Гребенщикова «Русская нирвана»:

На чем ты медитируешь, подруга светлых дней?
Какую мантру дашь душе измученной моей?
Горят кресты горячие на куполах церквей –
И с ними мы в согласии, внедряя в жизнь У Вэй.

Сай Рам, отец наш батюшка; Кармапа – свет души;
Ой, ламы линии Кагью – до чего ж вы хороши!
Я сяду в лотос поутру посереди Кремля
И вздрогнет просветленная сырая мать-земля.

На что мне жемчуг с золотом, на что мне art nouveau;
Мне, кроме просветления, не нужно ничего.
Мандала с махамудрою мне светят с высока –
Ой, Волга, Волга-матушка, буддийская река![24]

24 Гребенщиков Б.Б. Книга Песен БГ. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. – С. 294.

Шаповалова Е. В.

САКРАЛЬНОСТЬ ВЛАСТИ И ЕЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ (НА ПРИМЕРЕ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ ВО ФРАНЦИИ)

Принцип деления пространства на сакральное и профанное позволяет разграничить таким же образом политическое пространство в христианском контексте и проанализировать основные изменения, происходившие в нем в период, условно обозначаемый как раннее Новое время, то есть со второй половины XVI века до второй половины XVII века.

В своем исследовании мы можем выделить два проблемных поля: изменяющиеся представления о *сакральности королевской власти* и представления о *сакральности нации*.

Средневековая французская «национальная идея» характеризуется мифологическим представлением о своих корнях. Так, формируется устойчивый миф о происхождении франков от троянцев, и, как следствие, идея их превосходства над другими народами. За конкретными фигурами святых покровителей возникает коллективное понятие «христианнейшего королевства», которое концентрируется на фигуре короля и священной династической ветви. Бытует миф о даровании Хлодвигу ангелом трех геральдических лилий, символизировавших правосудие, честь и мир.

Начиная с правления последних Валуа, появляются первые признаки секуляризации национальной идеи. Ле Руа Ладюри называет это «рождением истории в XVI веке».[1] Во Франции этого периода действительно происходит очень важный переход к национальной истории, построенной на фактах, а не мифах. Это не значит, что миф исчез из нее совершенно, но он как бы отошел на второй план. Таким образом, речь шла не об умалении религиозного содержания национальной идеи, но о дополнении ее содержанием, лишенным сверхъестественных характеристик.

1 *Ле Руа Ладюри Э.* Королевская Франция: от Людовика XI до Генриха IV (1460-1610), М.: «Международные отношения», 2004. – С. 358.

Три лилии при Генрихе IV превращаются в правосудие, финансы и армию. И если правосудие остается неизменным, а армию можно отождествить с рыцарством, то финансы – это не только совершенно новый компонент, но и новый, прагматичный взгляд на государство. Становятся заметны тенденции, которые современным языком следовало бы охарактеризовать как экуменистические, возможные, прежде всего, в профанном поле.

Наверное, максимальный вклад в формирование секулярного понятия «подданного» внес знаменитый кардинал Ришелье, чья церковно-политическая концепция была направлена на поиск объединяющих нацию факторов в условии религиозной разнородности. Таким фактором можно без преувеличений назвать светский характер подданства.

В случае кардинала Ришелье мы имеем дело с одним из проектов надконфессионального государства, которые стали возможны лишь в контексте процессов секуляризации и рационализации «национальной идеи». В то же время можно утверждать, что само государство в рамках данного проекта становится объектом сакрализации.

Поэтому можно утверждать, что хотя Реформация и сыграла главенствующую роль в начале секуляризации государственных институтов, немаловажное влияние на эти процессы оказали и собственно католические представления. Изначально «национальная идея» обусловила значительную автономию Франции в Европе, а в результате ее рационализации религия и вовсе оказалась вне политического поля, в то время как сама «национальная идея», пусть и видоизмененная, продолжала представлять собой пример сакрального.

Однако если мы обратимся к вопросу о сакральности королевской власти, то увидим совершенно иную картину. Представления о королях-чудотворцах остаются вполне устойчивыми, как в эпоху Средневековья, так и во времена последних Валуа, и при Бурбонах. Более того, помпезность церемонии излечения от золотухи возложением рук со временем только возрастала.

В начале XVII века заметен процесс постепенного выделения политики в профессиональную сферу. Профессиональными политиками становятся министры и чиновники на службе королей, но и сами короли превращаются в таковых.

«Возложение рук» королем в эпоху абсолютизма становится непременным атрибутом торжественных церемоний, прежде всего, в дни больших церковных праздников, прежде всего, с целью подчеркнуть величие монарха. И чем более помпезной была такая церемония, тем больше служила она поддержанию авторитета короля.

Таким образом, говорить о полной десакрализации власти было бы неверно. Помпезная коронация Наполеона в начале XIX века, проходившая в присутствии папы, ее необходимость для императора служит тому доказательством. Наполеон таким образом не только легитимизировал собственную власть, но и брал на себя функции верховного жреца. Именно в таком ключе можно проинтерпретировать возложение им короны на собственную голову, а затем коронацию им императрицы Жозефины, что в свою очередь свидетельствует о сохранении в общественных представлениях элементов сакрализации власти.

Сироєшкін Д. В.

КОМП'ЮТЕРНІ ІГРИ ЯК МІФОЛОГІЧНА РЕАЛЬНІСТЬ

Конструювання віртуального простору в кожному конкретному випадку відбувається через наповнення його площини соціально-культурним контекстом, притаманним людському середовищу. Серед різноманіття напрямів, що можна виявити при структурному аналізі вищезазначеного явища, особливе місце посідає індустрія комп'ютерних ігор, а саме її RPG-підрозділ, що пропонує користувачам безмежну кількість світів і можливих особистісних ролей у них.

Велика кількість розробників ще з кінця XX ст. звертаються до міфологічних сюжетів, створюючи на основі закладених в них архетипів власні віртуальні соціально-культурні системи. Їх життєздатність ґрунтується на принципі інтерактивності, оскільки гравець, залучений до нової реальності, має можливості для повної взаємодії з оточуючим його віртуальним світом та іншими учасниками гри.

Першим і вже «класичним» гравцем на цій арені є трилогія Gothic, видавцем якої є відомий у світі виробництва комп'ютерних ігор бренд Piranha Bytes. В основу світу Gothic покладені циклічність буття та месіанська ідея, оскільки головний герой, що не має імені і ототожнюється зі світовим порядком, протистоїть первинному хаосу у вигляді хтонічного змія, Сплячого та інших супротивників.

Як зазначає Ілля Гутман у власній статті щодо міфічних архетипів у комп'ютерних іграх, головний конкурент Gothic за останні 15 років The Elder Scrolls застосовує подвійність світів, коли головний герой має можливість перетнути сакральну межу і опинитися в потойбічному світі, який населяють істоти, антагоністичні за власною природою істотам світу профанного.

Серія ігор Warcraft пропонує гравцям створення віртуальних поселень через Світове Дерево, що є центром буття і санкціонує діяльність усіх соціальних інститутів, які можуть

бути створені. В основі життя знаходяться різноманітні магічні чи взагалі ритуальні дії, що детермінують будь-яку діяльність.

Тобто, віртуальний простір є широким полем для трансляції соціального досвіду та присутніх у ньому ідей. Таким чином, через створення квазіміфологічних систем відбувається відродження релігійності в техногенних умовах, а гравці залучаються до нових світів, які можуть претендувати на власне автономне існування.

Ткаченко А. Ю.

РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ САКРАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ И АНТИИСТОРИЗМ М. ЭЛИАДЕ

Уже в период становления классической феноменологии религии, рядом исследователей детально разрабатываются категории «священного» и феноменологическое описание универсальной сущностной структуры религиозного опыта. Так, уже Рудольф Отто (1869-1937) понятие «Священное» делает предметом своих исследований и предлагает исключать из данного понятия рациональные и моральные моменты в пользу нуминозного (божественного начала)[1]. Разработка категории «Священное» принадлежит и М. Шеллеру, однако полное и глубокое описание данного феномена, вне всякого сомнения, принадлежит М. Элиаде, который решительно меняет психологические доминанты опыта соприкосновения с сакральным.

Современное религиоведение относит М. Элиаде к типологической школе в феноменологии религии. В основе теоретических построений Элиаде лежит тезис о коренной противоположности священного и мирского. Священное, время от времени, проявляет себя в объектах природы, в людях, животных, растениях, рукотворных вещах, поступках, жестах и т.п. Эти проявления священного М. Элиаде называет иерофаниями и подчеркивает, что их изучение является главной задачей истории и феноменологии религии[2].

1 Красников А. Н. Становление классической феноменологии религии // Религиоведение. – 2002. – № 1. С. 97.

2 Иерофания (греч. hieros – священный, phaino – являть, показывать) – проявление, манифестация священного, сакрального в жизни человеческого сообщества, человека. Термин иерофания у Элиаде имеет более широкое содержание, чем христианские понятия эпифания, теофания – богоявление: проявление сакрального в профанном, «мирском» не есть лишь явление божества людям – «разнообразие иерофаний» обнаруживает себя во множественности сакральных объектов, явлений природы и т.п. Элиаде различает собственно иерофанию и кратофанию (греч. kratos – власть) – появление незнакомого объекта, первоначально наделяемого сверхъестественной силой, но по мере адаптации к бытовым установкам коллектива теряющего сверхъестественную власть над людьми.

Сакральное как онтологический термин появляется в работах Элиаде тогда, когда он использует это понятие в смысле «Предельной Реальности», «Основания», «Бытия», «Жизни», «Космической Силы», «Космического ритма», «Трансцендентного», «Трансэмпирической реальности», «Космоса как Целого», «Бога», «Брахмана» и др. В этом смысле термин святое относится к «онтологически объективной реальности». Исследуя феномен сакрального, Элиаде приходит к мысли о том, что большинство действий, совершаемых человеком архаической культуры, – это не что иное, как повторение акта, совершенного в начале времен божественным существом или мифической фигурой, ведь с точки зрения первобытной духовности любое начало есть *illud tempus*, а значит, момент и акт выхода в священное время[3].

Первобытная вера в цикличность и вечное возвращение, вера в разрушение мира и его новое возрождение в сознании архаического человека порождает желание обновлять время и историю. Вера в подобные циклы – это, по сути, Великий год, который открывается сотворением Мира и завершается Хаосом. Данный годовой космический цикл включает в себя «Творение» (абсолютное начало), «существование» (или «историю», изнашивание, дегенерацию) и «возвращение к Хаосу». Итак, по Элиаде любой архаичный человек уповает на исчезновение профанного времени, чтобы жить в сакральном, – это желание и надежда возродить время в его целостности и жить в Вечности.

Самым совершенным временем начала – является Время космогонии, это и есть время появление Мира. Космогония служит моделью для подражания в любой области: не только потому, что Космос является идеальным архетипом одновременно

Момент или фрагмент времени могут в любое мгновение превратиться в иерофанические: кратофания, иерофания или теофания тут же преображают, освящают и делают его памятным, а следовательно, всегда открытым для повторения. Любой род времени «открывается» в сакральное время, иными словами, может обнаружить перед нами то, что мы для удобства называем абсолютным, сверхъестественным, сверхчеловеческим или сверхисторическим.

3 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. 1999. – 488 с.

для всех творческих ситуаций и для любого творчества, но также и потому, что Космос – это божественное творение; он освящен в самой своей структуре. Космогония так же представляет из себя образцовую модель для любой ситуации, ведущей к творческому акту: все, что делает человек, повторяет в каком-то смысле «деяние» как таковое, архетипический жест Бога-Творца: Сотворение Мира[4].

Каждое воспроизведение космогонического мифа предполагает упразднение профанного времени и помещение человека в магико-религиозное время. Наряду с другими типами магико-религиозного опыта, миф возвращает человека во вневременную эпоху, каковая представляет собой, в сущности, *illud tempus*, т.е. «предрассветное», «канунное» время – оно же «райское» время, время вне истории. Всякий, совершающий ритуал, выходит за пределы профанного времени и пространства; аналогично всякий «имитирующий» мифологическую модель или даже выступающий в роли слушателя (а значит, участника) ритуальной рецитации мифа изымается из процесса профанного «становления» и возвращается в Великое Время.

С другой стороны, есть Мирское Время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишенные религиозной значимости. Между этими двумя разновидностями времени существует, разумеется, отношение последовательности; но с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности «переходить» от обычного течения времени к Времени Священному.

Священное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее. Возвращение в сакральное время, по Элиаде, можно проследить в архаических брачных обрядах, обрядах инициации, погребения и, несомненно в обустройстве новой местности, ведь постройка жилья и уж тем более культового сооружения – есть не что иное, как

4 Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект. 2010. – 251с.

воспроизведение космогонического акта творения, открытия новой эры и упразднения исторического времени.

Таким образом, ритуальное воссоздание illud tempus, первой эпифании реальности, положено в основу всех священных календарей: праздник – это не церемония «в память» о каком-либо мифическом (следовательно, и религиозном) событии, а его восстановление в настоящем[5]. Элиаде приходит к выводу о том, что всякий церковный праздник, равно как и всякое Время литургии, представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, «в начале», а религиозное участие в каком-либо празднике предполагает выход из «обычной» временной протяженности для восстановления мифического Времени, выведенного в настоящее самим праздником[6]. Таким образом, Священное Время может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз.

Сравнительно-исторический анализ приводит М. Элиаде к установлению в истории религии двух типов: первый тип – космические религии, к которым М. Элиаде относит религии архаических обществ, восточные и африканские религии, дохристианские культы народов Европы, второй – иудаизм и христианство. Фундаментальное отличие иудаизма и христианства состоит в том, что в русле этих учений сакральное получило не столько космическое измерение, сколько историческое: в последовательных актах теофаний сакральное первоначало вторгается в историю, задавая существованию мира начало и конец. В иудейском и христианском культурном сознании формируется новая картина мира, меняется представление о времени (с циклического на линейное), трансформируется мифология, в которой огромную роль начинает играть эсхатология.

Понятие антиисторизма у Элиаде в некотором смысле размыто. Ведь с одной стороны, циклическое восприятие времени архаическим человеком ставит вопрос об отмене истории, но в то же время Элиаде подчеркивает, что ориентация на встречу с сакральным и готовность

5 Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ. 1994. – 143с.

6 Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект. 2010. – 251с.

интерпретировать экзистенциально значимое как иерофанию, не исчезли в период христианизации, разрушившей традиционный для мифологического сознания религиозного уклад жизни. Элиаде пытается проанализировать феномен восприятие времени у человека традиционного общества и человека современности.

По Элиаде, архаический человек постоянно испытывает ужас перед историей и защищается от нее тем, что периодически упраздняет ее благодаря повторению космогонического акта и периодическим обновлением времени, либо придает историческим событиям метаисторическое значение, которое обладает способностью включаться в четко определенную систему, где Космос и человеческое существование имеют присущий каждому из них смысл[7].

Фундаментальное различие между человеком архаических цивилизаций и современным «историческим» человеком состоит в том, что последний придает все большую ценность историческим событиям, иными словами, тем «новшествам», которые для человека традиционной культуры были либо незначительной случайностью, либо нарушением нормы (следовательно, «ошибкой», «грехом» и т. д.) – в силу этого их следовало периодически «изгонять» (упразднять).

Свобода творить историю, которой так гордится современный человек, на самом деле иллюзорна почти для всего человеческого рода. Самое большое, что остается человеку - это свобода выбирать между двумя возможностями:

1) оказывать сопротивление истории, создаваемой незначительным меньшинством людей;

2) вести существование, недостойное человека или же спасаться бегством. Свобода, вытекающая из «исторического» существования, имела место - и то с определенными ограничениями лишь в начале современной эпохи, но она становится все более недостижимой по мере того, как эта эпоха обретает свое «историческое» значение, то есть отчуждается от любой трансисторической модели.

7 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. [Электронный ресурс] // http://lib.rus. Режим доступа: http://lib.rus.ec/b/122249 Дата доступа - 10.11.2012.

В циклической временной периодичности архаический человек рано или поздно «совершает грех», то есть впадает в «историческое», временное существование, однако он сохраняет *свободу* уничтожить подобные ошибки, упразднив воспоминание о своем «падении в историю» и сделать новую попытку окончательного выхода из времени посредством ритуального погружения в сакральное время.

Таким образом, для человека традиционной культуры современный человек отнюдь не является *свободным* существом или *творцом* истории. Напротив, человек архаических цивилизаций может гордиться своим способом существования, который дарует ему возможность быть свободным и творить. Он свободен стать лучше, чем был, свободен уничтожить свою собственную «историю» путем периодического уничтожения времени и коллективного возрождения.

Мы можем прийти к выводу, что миф и ритуал в концепции Элиаде упраздняет историю, однако большинство мифов просто потому, что они повествуют о том, что имело место *in illo tempore*, сами представляют некую образцовую историю для того человеческого общества в котором они были сохранены и для мира, в котором живет это общество. Даже космогонический миф есть история, поскольку он рассказывает обо всем, что произошло *ab origine*.

Нам следует помнить, что это не история в нашем понимании этого слова; то, что единожды случилось и больше не повторится, – есть образцовая история, которая может повторяться (регулярно или нет). Смысл и ценность этой образцовой истории как раз и состоит в таком повторении. Таким образом, сама проблема «исторического» вполне осознана и даже сформулирована Элиаде в отношении его собственной концепции иерофании: «В силу самого факта осознания человеком манифестации сакрального, эта манифестация, в какой бы плоскости она ни имела место, становится исторической». Итак, история появляется в тот самый момент, когда человек, движимый своими потребностями, переживает сакральное.

Материалы Круглого стола

«Векторы традиционализма – Восток, Ислам, Язычество»

(посвященного 115-летию со дня рождения Юлиуса Эволы)

Даренский В. Ю.

Ю. ЭВОЛА КАК ТЕОРЕТИК ТРАДИЦИОНАЛИСТСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

> «Революция» в своем изначальном этимологическом смысле происходит от re-volvere, субстантива, который выражает движение, возвращающее к собственному истоку, к отправной точке. Поэтому для победы над современным миром именно из истоков следует черпать «революционную» и обновляющую силу.
>
> Законный протест и бунт должны быть направлены против цивилизации, охваченной тем, что мы назвали «экономической одержимостью» – то есть обществом, в котором вследствие насильственного подавления всех истинных ценностей возобладали производственно-экономические интересы.
>
> **Ю. Эвола**[1]

Привычное слово «современный» имеет «говорящую» внутреннюю форму: последняя означает особый модус бытия жизненных явлений, при котором они со-вр***е***менны, т.е. постоянно меняются с течением времени, не имея в себе собственного устойчивого содержания, будучи по сути своей ситуативными и эфемерными, а значит, и разрушительными по отношению к универсалиям человеческого бытия (поскольку они *практически* отрицают таковые). Быть «современным» – значит быть со-вр***е***менным, т.е. не иметь в себе ничего неизменного и поэтому по-настоящему подлинного, но лишь непрерывно мимикрировать и приспосабливаться к «требованиям дня» и капризам моды. Современная цивилизация, созданная Западом и агрессивно завоевывающая остальной мир, со-вр***е***менна par excellence – это цивилизация погони за «сегодняшним днем» и отрицания всего непреходящего.

Современная цивилизация вырывает человека из непосредственной включенности в природные циклы,

1 Эвола Ю. Люди и руины // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ, 2007. – С. 244.

опосредуя и почти сводя на нет его контакт с «упругой плотью бытия», замыкает его, словно в экзистенциальной тюрьме, в сфере эфемерной реальности внутри мира межчеловеческих условностей. Она изначально основана на иррациональном и противоестественном во всех отношениях стремлении к *избыточному* потреблению ресурсов и *избыточному* комфорту, что с неизбежностью быстро приводит к психо-физиологической и нравственной деградации человека. Эта тенденция достигает своего полного выражения в «постиндустриальном» мире, где циркулируют огромные потоки *искусственной* информации, лишь замусоривающей человеческое сознание, теряющее способность к самостоятельному мышлению и целостному, осмысленному взгляду на мир и самого себя. «Потребности посттрадиционного общества быстро стандартизируют весь мир в один урбанизированный мегакомплекс»[2]. Так создается замкнутый и бессмысленный мир *искусственного* человеческого бытия, в котором абсолютно доминируют искусственные виды деятельности и искусственные потребности, совершенно избыточные по отношению к базовым процессам духовного и физического воспроизводства человека. Более того, они радикально *препятствуют* последним самим фактом этого доминирования, отбирающим силы и время людей на *экзистенциально деструктивные* цели, порожденные патологической гордыней эфемерного «самоутверждения» Ego-центрического индивида. Возникает специфическая жизненная среда, именуемая исследователями «пост-культурой» – «своего рода провал бытия», в котором «все обнаруживает себя лишь как средство для чего-либо другого. Общение – это игра для успеха в работе. Работа – средство для улучшения финансового положения. Благополучие – средство для респектабельного имиджа. Углубляясь, таким образом, в этот театр, индивид начинает сомневаться в самих основаниях онтологической подлинности чего-либо в мире»[3].

2 *Тимощук А.С.* Традиционная культура: сущность и существование / Дисс. на соиск. уч. степени докт филос. н. – Нижний Новгород, 2007 – С. 277.

3 Там же. – С. 302.

Тотальное давление этой среды формирует самый массовый тип человека как ненасытного эгоцентрического потребителя – и противостоять этому принудительному воздействию чрезвычайно тяжело, ведь альтернативные цивилизационные модели жизни практически уничтожены и возродить их в индивидуальной жизни можно лишь чрезвычайным волевым усилием, *подвигом*.

Ю. Эвола в свое время назвал это состояние «руинами». *В этом контексте под «руинами», как справедливо отмечает современный автор, «следует иметь в виду не только и не столько разрушение внешних традиционных учреждений, сколько изменение онтологического статуса и фундаментальных ориентиров самого человеческого существа как оси и áктора истории»*[4].

Вместе с тем, возрождение непотребительского стиля жизни и религиозного мышления как альтернативной цивилизационной модели в рамках сложного социума – заметная тенденция, особенно на пространстве «Русского мира». Специфика пост-секулярной культуры состоит в том, что она создается людьми, имеющими печальный опыт жизни в «обезбоженном» мире и своей собственной «обезбоженной» души. Сама эта культура становится их *преображением* путем открытия сакральной реальности. В основе такой культуры лежит общий закон приобщения к Традиции: последняя становится из «объекта» изучения – *органом* самопознания и самотрансформации самого познающего субъекта. А само такое познание становится уже вторичным по отношению к *бытийному приобщению*. Сначала рассматривая Традицию как «объект», человек затем переходит в состояние, при котором сама Традиция становится «органом» познаний и источником нового (для нас) знания. В свою очередь, этот переход порождает и новые формы *жизнетворчества*: будучи окруженными со всех сторон секулярной цивилизацией, в основе которой лежит *эголатрия* (идолопоклонство перед смертным Ego), люди *способны* параллельно

4 Вишинський С. Підстави антропологічного повороту в інтегральному традиціоналізмі Юліуса Еволи // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2012. – Спецвипуск. – С. 130.

жить своей внутренней культурой духовного подвига и спасения. В свою очередь, возможная альтернативная «модель глобального порядка заключается в кластерном мироустройстве, где традиционные культуры выступают островками ценностно-смысловой социальной памяти»[5].

Объективной онтологической предпосылкой такой возможности является внутренний креативный потенциал Традиции, изначально предполагающий возможность и особые механизмы ее «регенерации» в самых неблагоприятных исторических условиях, подобных нынешним. Как пишет об этом известный теоретик традиционной культуры А.С. Тимощук, «ценностно-смысловое ядро ТК можно сравнить со стволовыми клетками организма культуры, оно хранит её изначальный здоровый генофонд, позволяет сопротивляться культурным мутациям. ТК не чужда организму культуры, напротив, она способна усиливать его самоорганизацию, обеспечивать жизнеспособность. Посттрадиционная культура оторвалась от корней, трансмутировала. Она нуждается в регенерации за счет потенциала ТК»[6].

В свою очередь, антропологической предпосылкой такой «регенерации» является существование особых констант человеческой экзистенции, делающих возможным переоткрытие опыта сакрального в условиях десакрализированного жизненного мира. М. Элиаде справедливо указывал на сохранение в нашей экзистенции структуры инициации в качестве одной из таких констант: «значительная часть действий и жестов современного человека продолжают повторять сценарии инициации. Очень часто "борьба за жизнь", "тяжелые испытания" и "трудности", возникающие на пути осуществления призвания или карьеры, в некоторых отношениях подобны испытаниям в обрядах инициации… Ибо каждая человеческая экзистенция формируется серией испытаний, повторяющимся опытом

5 Тимощук А.С. Традиционная культура: сущность и существование / Дисс. на соиск. уч. степени докт филос. н. – Нижний Новгород, 2007 – С. 304.

6 Там же. – С. 306.

“смерти” и “воскресения”… Короче говоря, большинство “нерелигиозных” людей сохраняет некую псевдорелигию или вырожденную мифологию… профанный человек является наследником homo religiosus и не может просто “стереть” свою собственную историю»[7]. Тем самым, в человеческой экзистенции всегда сохраняется форма готовности к инициации опытом сакрального, требующая лишь сознательного обращения человека к соответствующему содержанию, хранимому Традицией, и обращения к соответствующей жизненной практике.

Этим содержанием является особый опыт познания Священного. По удачной формулировке Ф. Шюона, «Священное – это присутствие центра на периферии, незыблемого – в движении; абсолютного – в относительном; это то, что придает преходящему и тленному свойства бессмертия»[8]. С появлением у человека реального опыта Священного этот познавательный опыт становится своего рода субстанциальной основой разума, благодаря которой его деятельность выходит за рамки естественных перцептивных и рассудочных актов, но постигает сущее как Единое, содержащее в себе бесконечную и непостижимую Основу. Однако изначально в самом разуме уже заложено предвосхищение этого опыта, т.е. сама его потенциальная возможность и устремленность к нему, составляющая наиболее глубокую сущностную основу разумной деятельности, имеющую «априорный» характер – более глубокую, чем «трансцендентальное единство апперцепции» и т.п. *Священное принципиально не объектно и само полагает законы разуму*. Священное открывается не как нечто противостоящее (ob-jectum) разуму, а как то, что оживотворяет его изнутри и распахивает в бесконечность. Первичное переживание Священного как такового одновременно является и первым подлинным переживанием *субъектности самого разума*. Это

7 Eliade M. The sacred and the profane. The nature of religion. – N.Y.: A Harvest Book Harcourt, 1968. – P. 208-209.

8 Шюон Ф. Познать ислам // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 121.

первичное переживание Священного, открывающее особое, самое глубокое измерение рефлексивности самого разума, чаще всего не осознается в своем «чистом» виде. Как правило, изначальный опыт Священного сразу же протекает в форме его «опредмечивания» в наиболее доступных для человека в данный момент религиозных символах. Тем самым, в религиозном сознании, если оно желает оставаться таковым и не изменять своему первопринципу чистого опыта (в противном случае оно трансформируется в сознание идеологическое), должен действовать двуединый императив приращения опыта и рефлексии его ситуативных форм, обнаруживающих свою случайность и субъективность. Однако этот императив «беспокойства духа» отнюдь не означает бесконечного релятивизма – требования «разоблачения» *любых форм* в качестве случайных и ограниченных. Он имеет четкую направленность – а именно, все более глубокое раскрытие первичного опыта абсолютной субъектности Священного, его обращенности к нашему разуму в качестве абсолютного «Ты».

Вместе с тем, эта внутренняя личностная работа так или иначе всегда имеет социо-культурные последствия. И относительно последних самый радикальный взгляд состоит в надежде на восстановление традиционной цивилизации. В свое время Р. Генон в «*Кризисе современного мира» весьма оптимистично высказывался по этому поводу*: «если бы все люди познали то, чем является современный мир в действительности, этот мир в то же мгновение прекратил бы свое существование, так как это существование, равно как и сам современный мир, суть явления негативные, основанные на чистом отрицании, как и вообще всякое невежество, незнание… Современный мир есть не что иное, как отрицание традиционной и сверхчеловеческой истины. И в случае такого понимания сущности современного мира всем человечеством финальная трансформация произошла бы безо всякой катастрофы, которой иначе нельзя избежать ни при каких условиях»[9].

Но суть проблемы – в следующих тезисах этого автора.

9 Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – С. 126-127.

«Но, с другой стороны, – продолжает Р. Генон, – трудно представить себе, что действительно все смогут достичь этого знания, так как большинство современных людей сегодня далеки от этого, как никогда ранее. Впрочем, это даже и не является строго необходимым, так как в данном случае достаточно небольшой, но адекватно сформированной элиты для того, чтобы задать массе определенное направление. *При этом масса, подчиняющаяся воздействию элиты, могла бы даже и не подозревать о существовании самой этой элиты и о методах ее воздействия*. Возможно ли еще на Западе формирование такой элиты?» [Выделено мной. – Авт.][10].

Р. Генон весьма сомневался в способности Запада сформировать новую элиту, способную к возрождению традиционной цивилизации, но и не отрицал в целом такой возможности. Однако стоит обратить внимание на выделенное нами высказывание: в нем фактически идет речь о простом манипулятивном воздействии этой гипотетической новой элиты на «непросвещенную массу» – то есть, фактически использовании тех же самых методов и средств, которые в свое время использовала антитрадиционалистская «элита» для разрушения Традиции и традиционной цивилизации. Однако совершенно очевидно, что это невозможно в принципе, поскольку на основе манипуляции возможны только разрушение и деградация, но никак не созидание, основой для которого является открытие принципиально нового опыта путем личного усилия.

Специально к этой теме обратился Ю. Эвола в своей книге «*Люди и руины*». Здесь он разрабатывает идею «консервативной революции», в которой «подчеркивается динамическая составляющая, то есть “революция”. Однако в данном сочетании, – отмечает автор, – это слово утрачивает свое прежнее значение насильственного ниспровержения законно установленного порядка и подразумевает действие, направленное на устранение хаоса, пришедшего на смену некогда бывшему порядку, и на

10 Там же. – С. 127.

восстановление нормальных условий»[11]. Ю. Эвола специально указывает на изначальный смысл слова «революция», в корне искаженный до своей прямой противоположности в сознании современных людей, понимающих под «революцией» как раз разрушение всяческих традиций (этот тезис автора приведен в эпиграфе данной статьи). Действительно, слово revolutio было заимствовано из астрономии в качестве метафоры, обозначающей «возвращение» уже в самом общем, метафизическом смысле. По-видимому, первым это сделал Лейбниц, в самом начале XVIII написавший небольшой трактат «Meditatio mea circa revolutionem seu palingenesiam omnium rerum», то есть «Мои размышления относительно возвращения или палингенезиса всех вещей»[12]. А уже в конце того же века, в ходе «Великой французской революции» оно приобрело уже свой современный, сугубо исторический и идеологический смысл.

Возвращение исконного смысла слова является частью стратегии работы Ю. Эволы, которую он определяет следующим образом: «Без предварительной идеологической дезинтоксикации и очищения мировоззренческих установок, всякое преобразование останется чисто поверхностным, так как не затронет глубинных корней кризиса современного общества, что будет лишь на руку подрывным силам»[13]. Далее мы выделим ряд ключевых предметов такой «идеологической дезинтоксикации и очищения мировоззренческих установок» в качестве основы концепции традиционалистской революции.

Базовый предмет дезинтоксикации современного сознания в концепции Ю. Эволы – это преодоление «одержимости экономикой», которую он называет «свидетельством самой настоящей патологии цивилизации», ибо «экономика буквально гипнотизирует современного человека, делает его одержимым. И

11 Эвола Ю. Люди и руины // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ, 2007. – С. 7.

12 Блюменберґ Г. Світ як книга / Пер. з нім. В.Єрмоленка. – К.: Лібра, 2005. – С. 200.

13 Эвола Ю. Люди и руины // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ, 2007. – С. 86-87.

как часто бывает при гипнозе, то, на чем сосредотачивается ум, в конце концов становится реальным. Человек сегодня делает истинным то, что в любой нормальной и цельной цивилизации восприняли бы как отклонение или дурную шутку – что экономика и связанный с ней социальный вопрос могут быть судьбой… *Под сомнение должна быть поставлена не ценность той или иной экономической системы, но ценность экономики как таковой*»[14].

Ю. Эвола определяет границу цивилизаций следующим образом:

«…именуют “ретроградными” и “неразвитыми” те цивилизации, которые нельзя свести к цивилизации “труда” и “производства”, которым благодаря счастливому стечению обстоятельств пока удается ускользнуть от судорожной промышленной эксплуатации всех природных ресурсов, от подчинения всех человеческих возможностей производственным и общественным интересам, от давления промышленно-технических нормативов – в общем, те цивилизации, которым еще знакомо чувство *простора,* позволяющее свободно дышать. Следовательно, истинными противниками являются не капитализм и марксизм, но система, в которой главенствует экономика, независимо от ее конкретной формы, – и система, в которой последняя подчинена внеэкономическим факторам в рамках более широкого и цельного порядка, который придает человеческой жизни более глубокий смысл и открывает путь к развитию более высоких способностей. Условием этого является внутренняя дезинтоксикация, оздоровление в высшем смысле этого слова, как способность отличать высшие интересы от низших»[15].

Такой поход сразу же выводит нас по ту сторону столь привычных идеологических коллизий XX века. Как пишет Ю. Эвола, «марксистские воззрения совпадают с “западными” мечтами о prosperity: по сути дела как исходное мировоззрение, так и вытекающие отсюда последствия в обоих случаях тождествен-

14 Там же. – С. 81.

15 Там же.– С. 81-82.

ны. Здесь утверждается концепция антиполитического, материалистического общества, которая отчуждает человека и социальный строй ото всякого высшего порядка и высшей цели, признавая в качестве последней исключительно пользу в чисто физическом, растительном, приземленном понимании, которая становится критерием прогресса»; им противостоит традиционализм как «стремление связать человека с чем-то превосходящим его, с тем, по отношению к чему экономика и материальное богатство или бедность занимали подчиненное положение»[16].

Однако за этим стоит и еще более фундаментальная дезинтоксикация мировоззрения. В частности, традиционализм утверждает, в соответствии с концепцией Ю. Эволы, что «пресловутое "улучшение социальных условий" следует рассматривать не как благо, но как зло, поскольку платой за него становится порабощение индивида производственным механизмом и социальным конгломератом, вырождение государства до уровня «трудового государства», исчезновение всякой качественной иерархии, омертвением всякой духовной восприимчивости и "героической" способности в самом широком смысле этого слова. Гегель писал, что "всемирная история не является царством счастья, периоды счастья [в смысле материального и социального благополучия] являются чистыми страницами в книге истории". Но и на индивидуальном уровне наиболее ценные в человеке качества, которые собственно и делают его человеком, нередко пробуждаются в суровой атмосфере, на грани нужды и несправедливости, в обстановке, которая бросает человеку вызов, подвергает его духовному испытанию, но те же качества почти неизбежно угасают, когда человеческому животному гарантирована максимально удобная и безопасная жизнь и обеспечена равная доля благоденствия и счастья, пристойного стадному животному, которое остается таковым, несмотря на радио, телевидение и самолеты, Голливуд и спортивные стадионы или культуру Reader's Digest. Повторим вновь: духовные ценности и уровень человеческого совер-

16 Там же. – С. 85.

шенства никак не связаны с общественно-экономическим достатком или нуждой»[17].

Превращение человека в подобие «стадного животного», все пресловутые «ценности» которого в конечном счете сводятся к поклонению идолу земного эгоистического «комфорта» – главное, но отнюдь не единственное следствие «одержимости экономикой». Оно имеет не менее печальные последствия в политической и культурной сфере, превращающихся в пародию самих себя.

В частности, в политической сфере, пишет Ю. Эвола, «сама система, установившаяся на Западе с приходом демократии – система всеобщего и равного избирательного права – изначально обрекает господствующий класс на вырождение. Действительно, большинство, качественно ничем не ограниченное, всегда будет на стороне общественных низов. Поэтому дабы завоевать их, получить то количество голосов, которое требуется для прихода к власти, необходимо говорить с ними на единственно понятном для них языке, то есть выдвигать на первый план именно их интересы (которые, естественно, являются наиболее грубыми, вещественными и призрачными), постоянно идти им на уступки и никогда ничего от них не требовать. Таким образом, любая демократия в самой своей основе всегда является школой безнравственности, оскорблением для достоинства и внутренней сдержанности, характерных для истинного политического класса»[18].

В качестве противодействия происходящей демократической деградации политики «это требует признания необходимости настоящей "революции справа", с новой антидемократической оценкой идеи государства как самодержавной власти, освященной высшим авторитетом и обладающей надлежащими средствами для обуздания экономики и освобождения мира от ее тирании. Помимо прочего, очевидно, что создание адекватного координирующего и контролирующего органа по необходимости требует смены партократического режима системой "корпоративных"

17 Там же. – С. 85-86.

18 Там же. – С. 30-31.

представителей»; именно «это единственный путь, ведущий к истинной революции»[19]. Очевидно, что попытки осуществить столь фундаментальные политические преобразования сразу же приведут к перманентной агрессии (в том числе и военной) со стороны современного «демократического мирового сообщества», то есть в настоящее являются почти нереалистичными.

Но главный содержательный аспект традиционалистской революции, естественно, находится в сфере культуры, в частности, в «перекодировке» понятий *знания* и *образования*. Относительно первого Ю. Эвола отмечает:

«Необходимо восстать против “мифа” науки, точнее, против идеи, согласно которой именно наука ведет нас к истинному знанию, а ее достижения, якобы переросшие рамки простых средств, способны внести ценный вклад в разрешение основополагающих проблем существования… помимо изучения работ, посвященных критике науки и насчитывающих довольно серьезную традицию (достаточно вспомнить такие имена, как Пуанкаре, Леруа, Бутру, тот же Бергсон и т.п.), с учетом вклада, внесенного традиционной мыслью (Генон, Шюон, Буркхардт; еще де Мэстр отдал должное savants и ученым своего времени), следует занять холодную отстраненную позицию по отношению ко всему миру науки и техники. Так, адский шум, поднятый вокруг космических исследований, следует воспринимать как своеобразные игры для взрослых детей, способные произвести впечатление только на наивных простаков. Следовательно, нам необходимо разоблачить миф науки и начать борьбу за иное мировоззрение»[20].

Следует отметить, что «разоблачение мифа науки» происходит постоянно и имеет уже очень большую традицию (сам Ю. Эвола здесь упоминает о ней), но по существу не имеет никакого влияния на состояние современного мира. Действительно, то знание, которое добывает наука, возникшая в Европе в Новое

19 Там же. – С. 245.

20 Там же. – С. 245-246.

время, а в настоящее время ставшая глобальной, не имеет никакого отношения к тому, что называют Знанием в традиционной культуре. Они существуют в разных культурных и ментальных «мирах», вследствие чего традиционное Знание, основанное на опыте сакрального, в современном мире неизбежно становится все более «эзотеричным» вследствие утраты людьми базовых экзистенциальных и когнитивных навыков, необходимых для его усвоения. Соответственно, и «разоблачение мифа науки», сколь бы виртуозным и убедительным оно ни было, совершенно безразлично для основной массы людей. Причастность традиционному Знанию и свобода от идола современной науки возможна лишь в «микросоциумах» современных «людей традиции».

То же самое касается и сферы, по привычке именуемой «образованием».

Ю. Эвола справедливо отмечает: «В этой области настоящий протест, "культурная революция" должны были бы продолжить спор, начатый… на заре индустриализации В. фон Гумбольдтом и его последователями, выступавшими против калечащей специализации и утилитарно-практической инструментализации знания. Необходимо ввести такие формы обучения, которые, вместо того чтобы втягивать новые поколения в жернова технологического общества потребления и перепроизводства, имели бы своей целью не "гуманитарность" в бесцветном, литературном понимании этого понятия, но воспитание цельного человека с особым упором на духовные ценности, в связи с чем всякое узкоспециализированное обучение рассматривалась бы лишь как дополнительное и в некотором смысле устаревшее, ибо оно пригодно лишь в качестве средства, используемого во благо "системы", стремящейся к стандартизации индивида»[21].

Но очевидно, что такое изначальное понимание сущности образования может быть реализовано только на уровне «микросоциумов» людей, усилием воспроизводящих непрерывность сакральных традиций. Но этот подлинный смысл образования

21 Там же. – С. 247.

оказывается маргинальным на фоне огромной «индустрии образования» современного мира, имеющей совсем иные цели.

Наконец, исходя из изначально утопической надежды возрождения традиционалистского государства, Ю. Эвола предлагает и особо радикальную революционную меру: «антидемографическая направленность должна стать частью общей борьбы против мира количества и указанных роковых процессов контрселекции. В настоящем государстве эта задача имеет двойной аспект: удержание ракового размножения смешанной серой массы и реализация предпосылок, необходимых для кристаллизации и консолидации слоя, в котором будут выработаны свойства, позволяющие их носителям твердо удерживать власть в своих руках и быть ее достойными»; «поэтому в нынешней ситуации государству не помешало бы предпринять суровые профилактические и систематические меры (даже репрессивного характера), несмотря на нежелательность подобного рода вмешательства в частную жизнь»[22].

В данном случае мы видим тот же самый парадокс, как и в ранее цитированном тезисе Р. Генона – а именно, попытку противостоять современной цивилизации ее же собственными методами, – попытку, сразу же обреченную на неудачу. Современная цивилизация также реализует свою «антидемографическую направленность» путем навязывания идеологии «гендерного равенства» и пропаганды содомии, подлинной целью которых является разрушение института семьи и искусственное вымирание населения стран «золотого миллиарда», поскольку подорожание и исчерпание природных ресурсов уже не позволяет поддерживать привычные жизненные стандарты «цивилизации потребления». И надежда Ю. Эволы искусственно сдержать «размножение серой массы» не только является столь же безнравственной, но и ошибочной по существу, поскольку вырождение и фактическое исчезновение старой культурной элиты может быть компенсировано как раз только за счет прилива «свежей крови» из максимально широких слоев населения.

22 Там же.

Утопичность проекта «традиционалистской революции» в современном мире, основанном на глобальной диктатуре анти-традиционалистских сил, приводит к необходимости поиска альтернативного пути, который бы позволял воспроизводить «традиционного человека» в этих разрушительных условиях.

Базовым типом революций, который всегда лежал в основании всех остальных, являются революции экзистенциальные, т.е. революции ценностей. «Блокирование» возможности насильственного типа революционных действий современной глобальной цивилизацией, уже привело к тому, что этот базовый тип становится единственно возможным и будет иметь проявление в каких-то собственных эмпирических формах. XXI столетие будет эпохой «частных революций» – эпохой глобального структурирования социо-культурных форм мировоззренческого плюрализма. Возможно, тогда «революция» перестанет быть лишь социальной псевдоморфозой и возвратится к своему исходному смыслу, который в предшествующей истории практически еще не был реализован ни разу. Принцип и «движущая сила» этих «частных революций» навсегда определены противостоянием и эклектичным взаимодействием двух ценностных систем: ценностей Спасения и квази-ценностей «человекобожия» (Ф. Достоевский) – т.е. абсолютизации земного человеческого бытия. Революции всегда были и всегда будут следствиями выбора предельного смысла человеческого бытия в его социальных и когнитивных экспликациях.

Такая ситуация означает весьма специфическое состояние современного человека, которого не знал человек «органических» традиционных культур. В частности, *само жизнетворчество в пост-секулярной культуре, способной развиваться и в окружении секулярной пост-культуры «потребительского общества», не подчиняясь ей духовно – это результат личностного свободного усилия, экзистенциально идентичного процессу инициации.*

Семеняка О. О.

ЮЛІУС ЕВОЛА ЯК ТЕОРЕТИК КОНСЕРВАТИВНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Хоча magnum opus Юліуса Еволи варто вважати не перекладену ні на російську, ні на українську працю «Повстання проти сучасного світу» (1934)[1], на пострадянських просторах він здобув популярність перш за все як автор «Язичницького імперіалізму»[2] та «останній кшатрій Заходу» (звання, за яке також можуть сперечатися Юкіо Місіма та Домінік Веннер) через властивий йому стиль імперсональної активності, радикальний спосіб мислення, безкомпромісність і войовничість характеру та насамперед як критик «брахманізму»[3], тобто примату духовенства над світською владою, обстоюваного Рене Геноном.

Однак для адекватного та цілісного розуміння поглядів Ю. Еволи необхідно ознайомитися з його інтелектуальною автобіографією «Шлях кіноварі» (1963)[4], в якій він дає власну оцінку різним періодам своєї творчості та розставляє акценти, зокрема скасовує й переглядає ряд положень «Язичницького імперіалізму»[5]. Наблизитись до суті праць мислителя допомагає розгляд Ю. Еволи не просто як історика релігії й езотеричних вчень та критичного учня Р. Генона, а саме теоретика консервативної революції – німецької течії міжвоєнного періоду, що, виступаючи «революцією справа» та реакційним модернізмом в політико-ідеологічній площині, в метафізичній спрямована на «повторне зачаклування» світу в ході «переоцінки

1 Evola J. The Path of Cinnabar : An Intellectual Autobiography / Julius Evola. – London : Integral Tradition Publishing, 2009. – 284 p.

2 Эвола Ю. Языческий империализм / Юлиус Эвола. – М. : Русское слово, 1992. – 112 с.

3 Эвола Ю. Сакральный характер королевской власти / Юлиус Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2009. – С. 71–78.

4 Evola J. *Revolt Against the Modern World* : Politics, Religion, and Social Order of the Kali Yuga [translated from the Italian by Guido Stucco] / Julius Evola. – Rochester ; Vermont : Inner Traditions International, 1995. – 375 p.

5 Дугин А. Г. Юлиус Эвола, языческий империалист / Александр Дугин // Консервативная Революция. – М. : Арктогея, 1994. – С. 39–53.

усіх цінностей» Ф. Ніцше та гайдеґеріанське відновлення метафізики на нових засадах («повернення богів»). Незважаючи на своє італійське походження, у праці «Люди та руїни» (1953) Ю. Евола визначає себе як консервативного революціонера[6] або радикального традиціоналіста – згідно з підзаголовком до англійського видання праці («повоєнні роздуми радикального традиціоналіста»). Відмінність інтегрального традиціоналізму, заснованого Р. Геноном, та радикального традиціоналізму Ю. Еволи приблизно така сама, як між «діагностичною» назвою «Криза сучасного світу» (1927) французького мислителя та революційним заголовком «Повстання проти сучасного світу» Ю. Еволи.

Також прославившись в Німеччині як автор «Язичницького імперіалізму», Ю. Евола читає свою першу лекцію в Берліні у 1934 р., де одразу знаходить точки дотику з представниками консервативно-революційних кіл, насамперед очолюваним Генріхом фон Гляйхеном Геррен-клубом, в якому гуртувались младоконсерватори. Крім них, Ю. Евола підтримував стосунки з віденським середовищем Отмара Шпанна та співпрацював з німецькими періодичними виданнями ще під час свого перебування в Італії[7]; відомий його схвальний аналіз програмної праці Ернста Юнґера ««Робітник» у творчості Ернста Юнґера» (1960)[8]. Інший класик німецької консервативної революції Ґотфрид Бенн лишив такий відгук про «Повстання проти сучасного світу» Ю. Еволи: «Праця, виняткова значущість якої стане очевидною в прийдешні роки. Ті, хто прочитають її, відчують себе трансформованими, і побачать Європу в іншому світлі»[9].

У подібному ключі варто розглядати конфлікт «вестерналізму» Ю. Еволи (принциповий захист «традиціоналізму

6 Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 7-11.

7 Хансен Х. Т. Политические устремления Юлиуса Эволы / Ханс Томас Хансен. – Воронеж-Москва : TERRA FOLIATA, 2009. – С. 92.

8 Эвола Ю. «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера / Юлиус Эвола. – СПб. : Наука, 2005. – 192 с.

9 Evola J. The Path of Cinnabar : An Intellectual Autobiography / Julius Evola. – London : Integral Tradition Publishing, 2009. – P. 153.

римського типу», кшатрійсько-королівська оптика та критика «місячної релігійності», визнання самоцінності суб'єкта («Я») та активізму, обстоювання метафізичної вагомості західноєвропейської науки, обґрунтування можливості «прямої ініціації» й акцент на езотеричному шляху, запропонованому європейським містицизмом, зокрема герметизмом, що розуміється ним як дуалістичний шлях могутності та індивідуації) та «орієнталізму» Р. Генона, що проявився в ході їхньої дискусії з нагоди критичної рецензії Ю. Еволи на працю Р. Генона «Людина та її здійснення згідно з Ведантою: рецензія» (1925)[10]. Втім, якщо Ю. Евола захищає європейські цінності та ідентичність в таборі інтегральних традиціоналістів, то в консервативно-революційних колах він є відвертим орієнталістом, що видно з його іншої критичної рецензії на нарис пізнього Е. Юнґера «Схід і Захід: Гордіїв вузол. «Гордіїв вузол» Ернста Юнґера» (1954)[11]. Така амбівалентність дозволяє вважати Ю. Еволу важливою проміжною ланкою між інтегральним традиціоналізмом та консервативною революцією в їхньому чистому вигляді, однак з відвертим тяжінням до останнього. Зі школою інтегрального традиціоналізму мислителя поєднує насамперед глобальна філософсько-історична оптика (концепція деградації історії від золотого віку до залізного), переосмислення індуїстської кастової системи, а також релігієзнавчі та езотеричні студії; в решті питань Ю. Евола притримується сформульованого ним самим «динамічного підходу до Традиції».

10 Генон Р. О метафизике индуизма : необходимые пояснения / Рене Генон // Генон. Р., Эвола Ю., Шуон Ф., Кумарасвами А. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2012. – С. 47–52. Эвола Ю. Мы утверждаем высшую ценность : владычество над познанным / Юлиус Эвола // Генон. Р., Эвола Ю., Шуон Ф., Кумарасвами А. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2012. – С. 53–56. Эвола Ю. Пределы регулярности инициации / Юлиус Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2009. – С. 48–61. Эвола Ю. Человек и его осуществление согласно веданте : рецензия / Юлиус Эвола // Генон. Р., Эвола Ю., Шуон Ф., Кумарасвами А. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2012. – С. 31–46.

11 Evola J. East and West : The Gordian Knot. Ernst Jünger's " Der gordische Knoten" / Julius Evola // Jünger : Thoughts & Perspectives. – Vol. 11. – London : Black Front Press, 2012. – P. 69–80.

Вишинський С. Д.

ЮЛІУС ЕВОЛА ЯК КРИТИК ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

Попри часті дискусії на тему відношення творчості італійського мислителя Юліуса Еволи до філософії інтегрального традиціоналізму – благо, аргументів як «за», так і «проти» класифікації його спадку в якості питомо «традиціоналістського» чи, в ширшому сенсі, «консервативно-революційного» ніколи не бракує – зазвичай постановка проблеми не виходить за метафізичні рамки *philosophia perennis*. Розуміючи під останньою установку на абсолютну та універсальну істину, єдність буття і пізнання, примат знання над дією, відтворювану в різних філософських системах від найдавніших часів, ми протиставляємо її феномену *metaphysica nova*, «нової метафізики» як такої, що розрізняє істину об'єктивну та суб'єктивну і протиставляє їх одна одній, відтак розділяє буття і пізнання та постулює примат дії та активної волі, спрямованої на перетворення зовнішньої реальності. У площині такого аналізу саме формулювання часткових проблем, як то випадку Юліуса Еволи, зазнає фундаментальної корекції, адже в такому ракурсі питання «неортодоксальності» філософа означає і питання про міру його приналежності до протилежного за духом інтелектуального поля – якщо узагальнювати: про міру його «модерновості» (де під «модерном» ми розуміємо не формальні і не хронологічні рамки конкретної філософської течії, але її парадигмальні засновки). Розрізнення між філософією інтегрального традиціоналізму генонівської школи і сукупністю теорій Консервативної Революції в такому аспекті виглядає вже малозначимим у порівнянні зі значно ширшою постановкою проблеми – а саме про міру взаємопроникнення дискурсів *metaphysica nova* і *philosophia perennis*, елементи яких представлені в найрізноманітніших ідеологіях, теологіях та філософських системах. Випадок Юліуса Еволи в цьому ключі ми можемо вважати унікальним, позаяк він репрезентує сходження антагоністичних підходів в одній особі та одній філософії – і водночас демонструє всю відносність формальних, генеалогічних,

хронологічних та ін. способів класифікації філософських систем. Відтак, виходячи зі спроби виявити ідейне ядро кожної з них, ми пропонуємо здійснити *метафізичний* аналіз творчості італійського мислителя на матеріалі його інтелектуальної дискусії із засновником традиціоналізму Рене Геноном[1].

Методологічним засновком такого аналізу слугуватиме наша теза про два способи філософування, які ми коротко звели до понять *metaphysica nova* і *philosophia perennis*, розуміючи під ними два кардинально відмінних погляди на формулювання метафізики. В низці публікацій зупинившись на огляді феномену «вічної філософії», яка, зрештою, завжди зводиться до «вічно старих істин» буття – ми повинні детальніше окреслити явище «нової метафізики» (в написанні з маленьких літер розумітимемо її в якості широкого інтелектуального поля – на противагу написанню з великих літер для окреслення специфічної теорії російського філософа Александра Дугіна[2], котра, однак, є частиною цього поля). Вище вказавши в якості її характеристик притаманний *metaphysica nova* дуалізм, ми повинні підкреслити, що бінарна логіка такого філософування є абсолютною та безвідносною, з чого випливає і його особливий акцент на етичній складовій, питаннях смислу, волі і дії, специфічне розуміння пізнання як отримання «знання про» об'єкт на противагу ідеям «знання-ототожнення», акцент на темпоральності та ідеї неповторності як суб'єкта, так і часових рамок його екзистенції, базовий антропоцентризм у формулюванні філософських проблем. Виходячи з цього, ми стверджуємо, що «нова метафізика» є метафізикою «трансцендентальною» в найточнішому значенні цього слова, адже, заперечуючи сутнісну єдність Буття, вона розуміє сам факт і підставу суб'єктності як онтологічний *розрив* (юнгерівське *ur-Sprung* «визначальна тріщина»[3]). Такі підходи,

1 Полемика касательно Веданты // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 89–91.

2 Дугин А. Радикальный субъект и его дубль / Александр Дугин. – М . : Евразийское Движение, 2009. – С. 169.

3 Юнгер Э. Эвмесвиль / Эрнст Юнгер. – М. : Ad Marginem, 2013. – С. 278.

безперечно, в найбільшій мірі властиві філософіям Нового часу, відтак із долею умовності ми можемо розуміти сам проект Нового часу, модерну як проект «нової метафізики». З іншого боку, ми воліємо називати такий спосіб філософування «історичним» і вкоріненим в лінійному історичному часі, а тому бачимо його витоки далеко раніше за європейський модерн – а саме в дуалістичних метафізиках і релігійних доктринах монотеїзму, а також, частково, в деяких інтуїціях еллінської Античності.

Це означає, що обидві філософські традиції співіснують з найдавніших часів, нерідко складно переплітаючись, маскуючись, не усвідомлюючи себе або видаючи за щось інше. З поширенням християнства та ісламу «нова метафізика» вперше по-справжньому легітимується, виходячи за межі нечисельної юдейської общини чи герметичної перської цивілізації, однак так же швидко і нейтралізується у складному симбіозі з елліністичним спадком. І навіть попри те, що в Новий час дискурс «нової метафізики» на Заході стає видимо панівним, елементи *philosophia perennis* перманентно проявляються в різних філософських системах від Бенедикта Спінози і Георга Гегеля до Фрідріха Ніцше і Мартіна Гайдеггера включно, співіснуючи – почасти в доктринах тих самих мислителів – з елементами властиво модерновими. Ситуація постмодерну, у свою чергу, за рядом ознак стає завуальованим реваншем «вічної філософії», розвінчуючи модернові нарративи та наново утверджуючи – нехай і неявно чи навіть відверто заперечуючи це – логіку міфу. Не дивно тому, що ознаки обидвох метафізичних традицій проглядаються і в таких на перший погляд однозначних інтелектуальних явищах, як інтегральний традиціоналізм – і не лишень у творчості суперечливих авторів типу Юліуса Еволи, але навіть і в самого Рене Генона, про що ми мали нагоду говорити в інших місцях. Такий диверсифікований підхід дозволяє нам релятивізувати вже звичні для традиціоналістів періодизації культури, *e.g.* «премодерн-модерн-постмодерн»[4]

4 Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М . : Евразийское Движение, 2009. – С. 16.

або академічний поділ історії філософії на «класичну-некласичну-постскласичну» фази – як надто узагальнюючі і такі, що, на нашу думку, не торкаються силових ліній обидвох метафізичних традицій, котрі ми, в іншій термінології, можемо протиставити одна одній як «консервативну» і «революційну», розуміючи обидва слова в найбільш абстрактному сенсі. Приклад інтегрального традиціоналізму як ідейної течії, котра не вписується однозначно в типізацію «класики-некласики-постскласики», це також демонструє, підводячи нас до необхідності запровадити гнучкішу класифікацію, котру, у свою чергу, можна екстраполювати на всі інші доктрини, розрізняючи не стільки *між* ними, скільки *в* них самих. Відтак про це буде доцільніше говорити не як про *періодизацію* (враховуючи умовність часових переходів), скільки як про *типізацію* (враховуючи надчасовий та сутнісно універсальний характер обидвох метафізичних традицій).

Випадок Юліуса Еволи в його дискусії з Рене Геноном – яскравий зразок того, як обидві лінії тісно переплітаються і нейтралізуються, щоби в окремих ситуаціях оприявнитись у чистій взаємосуперечності. Приводів для цього не бракувало, але, напевно, найцікавішою стала полеміка двох традиціоналістів навколо книги Рене Генона «Людина та її становлення згідно Веданти»[5], в якій вони зачепили корінні розбіжності в розумінні та інтерпретації не стільки східних філософій, скільки філософії взагалі. Одразу після виходу в 1925 р. генонівської праці, присвяченої проблемі людини в індійській традиції, на неї критично відгукнувся Юліус Евола, тоді ще молодий і маловідомий автор – фактично, вже його перший крок у традиціоналізм позначений не стільки апологією генонівської філософії, скільки її критичним розбором і корективами, вірність яким італійський мислитель зберігав до кінця життя. Приймаючи головні постулати традиціоналізму, Юліус Евола, однак, завжди

5 Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Рене Генон. – М.: Беловодье, 2004. – С. 5–224.

опонував безапеляційному запереченню «фаустівського» духу европейської цивілізації[6], властивого роботам Рене Генона з їхнім визначальним акцентом на ідеалах споглядання. Цю тезу він формулює вже в першій критиці «Людини та її становлення згідно Веданти»: «...Деякі з них упали в іншу крайність, дійшовши ідеї, що Схід – це рятівний якір чи одкровення, дароване згори; що все, зроблене нами, ... позбавлене цінності, є тільки занепад і виродження...»[7]. Варто відмітити, що це речення є своєрідним закидом попередній праці Рене Генона «Схід і Захід» від 1924 р., в якій французький автор розглядає східну філософію і східну метафізику (з усією умовністю цих понять) як якір порятунку для потопаючого корабля Европи – і з опорою на нього прагне «оголосити про західні помилки та ілюзії» та «відвернути катастрофи, що загрожують Заходу з його ж власної вини»[8]. Юліус Евола кардинально відмовляється від подібного культурного монологу – ба навіть уживає такі колючі для традиціоналістського вуха вирази, як «наукова серйозність»[9]. Усе ще перебуваючи під впливом ніцшевських ідей, він убачає деструктивні риси в генонівському трансценденталізмі і заявляє цінність пізнання «цього світу», його єдність з вищими духовними реальностями – більше того, Юліус Евола веде мову про «дух, який не відкидає світ, але стверджує його, прагне його, владарює над ним і приводить до реалізації»[10]. Зрештою, і сам Рене Генон цього явно не заперечує – але все-таки зміщує оціночні наголоси, тож ми можемо сказати, що сама дискусія між ними має характер не стільки прямої конфронтації, скільки є окресленням тональності, грою тіней і напівтонів.

6 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М. : Айрис-пресс, 2004. – Т. 1. – С. 119.

7 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 92.

8 Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2005. – С. 26.

9 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 93.

10 Там само.

Втім, можемо посперечатись стосовно твердження про безумовно «трансцендентальний» характер генонівської філософії – і критика Юліуса Еволи багато в чому випередила постановку цього питання, хоча і без належних та своєчасних висновків. Продовжуючи лінію волюнтарного «філософування молотом»[11], італійський мислитель заявляє примат волі і активності як природню властивість европейського духу – і не вбачає в цьому жодної суперечності традиційним принципам, адже у власній реконструкції Традиції, на відміну від Рене Генона, опирається на інші школи і джерела[12]. Як і багато пізніших критиків, серед яких і Мірча Еліаде, Юліус Евола вказує на довільність генонівських оцінок ряду духовних традицій минулого і тенденційність їхнього відборі в якості ідеальних моделей[13]. У цьому ж сенсі Юліус Евола випереджає і пізніший поворот у філософії Мартіна Гайдеггера до традиції европейських досократиків – пункт, із яким навряд чи міг би погодитись Рене Генон, котрий убачав в елліністичній Античності і в самому феномені грецької філософії перший крок до духовного занепаду[14] та волів говорити лишень про її «езотеричні» підтексти[15]. Так чи інакше, критики Нового часу спирались у своїх теоріях на різні джерела і традиції, а тому закономірно пропонували і різні рецепти подолання кризи европейської цивілізації – в тому числі звертаючись до витоків Заходу[16], а не спростовуючи його цілковито як тупиковий проект. Подібний підхід можна загальніше назвати проектом «виправлення» – через зміну балансу і доповнення філософії тими елементами, котрі були елімінованих з неї протягом

11 Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше. – М. : АСТ, 2005. – С. 119–222.

12 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 96.

13 Там само. – С. 95.

14 Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Арктогея, 1991. – С. 21.

15 Там само. – С. 20.

16 Эвола Ю. Империя Солнца / Юлиус Эвола. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2010. – С. 170.

попередніх століть – що, однак, не означає кардинального перевороту в основоположних принципах і цінностях західної культури, котрі Юліус Евола, вслід з Освальдом Шпенглером, ототожнює з «фаустівсько-аполонічним» духом.

Знаково, що критик Рене Генона підкреслює надміру інтелектуальний – і навіть «раціональний» характер його викладу[17], і цим побіжно натякає на його залежність від тих же речей, котрі метр традиціоналізму заперечує як «нижчі» або «профанні» – властиво *західні* в негативному значенні цього слова. Східне споглядання і західний раціоналізм, відсторонені від духовної і матеріальної активності, в розумінні Юліуса Еволи чимось подібні – і тим противні свободі волі, котра потребує прямої і безпосередньої реалізації на всіх онтологічних рівнях. Ми не будемо перебільшувати, сказавши, що така настанова робить еволівський традиціоналізм сутнісно ближчим навіть до філософського прагматизму, адже Юліус Евола заперечує й об'єктивний характер метафізичних істин[18] – метафізика в нього є істинною тільки в тій мірі, в якій вона втілює живий зв'язок між трансцендентним та іманентним, вимірами *μετα* і *φυσις* – у чистому досвіді, *εμπειρια*. У цьому сенсі цікавим є навіть не стільки той факт, що італійський мислитель пропонує альтернативний варіант традиціоналізму – скільки те, що він тим самим одночасно пропонує альтернативний варіант модернізму – активного, волюнтарного і суб'єктивного, з не меншим наголосом на безпосередню дію і переживання, ніж на раціональне мислення та абстрагування (і в цьому цілковито «вірного землі»[19]), і в той же час зорієнтованого-*на* і безпосередньо вкоріненого-*в* трансцендентному як у *смислі* і *підставі* свого

17 Генон Р. Касательно индуистской метафизики : необходимые исправления / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 106.

18 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 95.

19 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / Фридрих Ницше. – Минск : Харвест, 2005. – С. 17

буття. Попри неприязнь до ірраціоналізму[20] та сучасного йому екзистенціалізму[21], ми все ж могли би сказати, що такий проект у подачі Юліуса Еволи оригінально поєднує елементи традиціоналізму, ніцшеанства та віталізму, а відтак не виходить за межі европейської філософської традиції, але суттєво коректує її з оглядкою на архаїчні пласти. Безперечно, такий висновок міг звучати несподівано для самого Юліуса Еволи, але він підтверджується логікою розгортання традиціоналістської – чи, радше, пост-традиціоналістської думки – представниками якої з часом були ясно озвучені позиції, що в італійського мислителя присутні імпліцитно. Зі свого боку, ми також схильні обходитись зі спадком Юліуса Еволи не як з історичною реліквією, а як із матеріалом, що потребує творчої огранки – тому наш аналіз є спробою вслуховування та перекладу його ідей.

«...Західний дух ... характеризується вільною ініціативою, ствердною силою, високою оцінкою індивідуальності, трагічною концепцією життя та волею до влади і дії...»[22], – влучний опис західної духовності і, зрештою, західної ментальності, даний Юліусом Еволою, підводить до принципового питання про *смисл* буття[23]. А вірніше, про його відсутність у фаталістичній, універсалістській концепції Рене Генона, що за ширмою інтелектуального трансценденталізму приховує замкнену на собі тотожність усього всьому, а тим самим підважує і релятивізує «трансцендентний» характер притаманної такому Буттю ієрархії. Онтологічний же релятивізм є фундаментом релятивізму етичного, на що вказує і сам Юліус Евола[24], показуючи абсурдність людського існування в замкненому генонівському Всесвіті, змальованому за ведичними лекалами.

20 Эвола Ю. Лук и булава / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2009. – С. 103-119.

21 Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – С. 155-209.

22 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 96.

23 Там само. С. – 103.

24 Там само. С. – 104.

Ототожнення з вищим «Я» (фр. *Soi*)[25], через яке відбувається розрив зі сферою становлення, у сприйнятті західної людини є чимось обезличуючим і загрозливим, таким, що нівелює головні, суб'єкт-орієнтовані цінності західної культури. Ми не говоримо в даному контексті про її «антропоцентризм», адже вольовий суб'єкт, як і Гайдеггеровий *Dasein*, не синонімічний поняттю «людини» і не людиномірний у якомусь моральному значенні, хоча і реалізується в людському образі і подобі. Суб'єктність як вимір «внутрішньої трансцендентності» є чимось, що одночасно наділяє людину «людськістю» та «божественністю», і в цьому аспекті метафізика у викладі Юліуса Еволи є такою, що дозволяє поєднати на перший погляд антиномічні теорії ідеалізму і матеріалізму, традиціоналізму і модернізму, умовний трансценденталізм Рене Генона та умовний імманентизм Фрідріха Ніцше. «Абсолют... – прояв могутності, а світ є його дією: таким чином, він реальний, наділений найвищою реальністю»[26], – що в контексті індійських доктрин звучить як те, що «Брахман ... не вічне сяйво розуму, а чиста потенційність, що віднаходить у явленому своє підтвердження, а не спростування»[27]. Як і метр традиціоналізму, Юліус Евола міг би підписатись під пізнішим висловлюванням Ернста Юнгера: «Першообраз – це образ *і* його відображення»[28], – проте, на відміну від Рене Генона, для нього ця теза не є суто умоглядною, але істинна тільки у своєму безпосередньому втіленні.

Тут ми впритул підходимо до найважливішого пункту еволівської критики – детально розбираючи метафізику Веданти, італійський мислитель ставить питання, котре з достатньою чіткістю було пізніше повторене тільки російським філософом Гейдаром Джемалєм: «Чи існує «ще щось» окрім Брахмана, що

25 Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – С. 30.

26 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 100.

27 Там само. – С. 100-101.

28 Юнгер Э. Эвмесвиль / Эрнст Юнгер. – М. : Ad Marginem, 2013. – С. 283.

означає відносність Брахмана, робить його «одним із двох»...»[29]. Наділяючи мислячого та діяльнісного суб'єкта вищою метафізичною цінністю, Юліус Евола не може прийняти ті рамки, в котрі його заключає генонівський традиціоналізм – і, що саме по собі вже є скандальним – ставить під сумнів ідеєю абсолютної єдності Буття, наскрізної для будь-якого напряму *philosophia perennis*[30]. Кантівсько-картезіанська відокремленість людини, котра є не лишень онтологічною данністю, але й етичною цінністю, таким чином провідчувається як підстава переоцінки холістської метафізики на користь дуалізму – кроку, на який Юліус Евола так і не наважився, але неодноразово побіжно формулював у своїх книгах та статтях. Інтуїції *metaphysica nova* притаманні його філософії від самого початку і зберігаються аж до останніх публікацій, хоча радикального повороту італійський традиціоналіст так і не здійснив, намагаючись узгодити «кшатрійські» установки західної культури з «брахманською» ідеєю Традиції. Відтак, те, що не було проговорено Юліусом Еволою, ми можемо дозволити собі озвучити замість нього, скориставшись його запитаннями і сумнівами та довівши їх до логічної ясності. Аргументувавши можливість такого існування, автентичним центром якого є не об'єктивний зовнішній принцип, а сама суб'єктність, і проголосивши вищою цінністю пізнання-як-оволодіння на противагу традиційному пізнанню-як-буттю[31] – Юліус Евола фактично постулює дуалістичну картину світу, основою якого є не примарні трансцендентальні ілюзії, розкритиковані ще Фрідріхом Ніцше, але героїчний суб'єкт як визначальна точка відліку. І хоча він сам заперечує дуалістичність та звинувачує в ній Рене Генона, спростовуючи неоплатонічні ідеї «другорядної реальності» та «обумовленого

29 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 99.

30 Генон Р. Множественные состояния бытия / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2007. – № XIV. – С. 147.

31 Эвола Ю. Мы провозглашаем высшую ценность : властвование над познанным объектом / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 114.

існування»[32], в іншому місці Юліус Евола критикує нігілістський характер ведичної метафізики як безумовної – та беззмістовної – пасивної тотальності. Отже, смисл усілякого відокремленого існування проглядається саме у факті її відокремленості, котра наділяє людину *свободою* – вибору і дії в зовнішньому світі. Абсолютизація ж свободи повинна логічно призводити і до абсолютизації *розриву*[33] – що пізніше робить французький екзистенціаліст Жан-Поль Сартр, і що не зміг прийняти Юліус Евола.

Однак, цей важливий крок був здійснений його наступниками – в першу чергу, російськими філософами Гейдаром Джемалєм[34] та Александром Дугіним[35], які, перебуваючи під впливом дуалістичних філософії і дуалістичних релігійних доктрин, переосмислили традиціоналізм і вказали на його метафізичну *недостатність* – і цим солідаризувались з модерном як парадигмою фундаментальної відкритості. Проте екстеріоризація смислу буття, що завжди віднаходиться у сфері зовнішнього, *дальнього*, є в один і той же час шляхом подолання нігілізму «дурної безкінечності» – та ствердження іншого нігілізму «дурної недосяжності» в дусі відомої апорії Зенона Елейського, відтак критичні зауваги Юліуса Еволи в контексті «нової метафізики» не є лишень формою філософської пропедевтики, але критерієм, із яким доречно звірятись і при формулюванні новітніх теорій. Попри відсутність деякої послідовності, позиція Юліуса Еволи виконує роль протинігілістичної пілюлі в обидвох світоглядових системах, адже зміщує наголос із зовнішнього, об’єктивного ідеалу – будь то холістське Буття чи трансцендентне Інше – на внутрішню, суб’єктивну реальність, що проявляється одночасно як ціль, міст – та *основа* – всякого вільного, а відтак і *свобідного* існування.

32 Там само. – С. 116.

33 Эвола Ю. Человек и его становление согласно Веданте / Юлиус Эвола // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2012. – № XVI. – С. 103.

34 Джемаль Г. Традиция и реальность. Курс лекций, прочитанный в МГУ в 1998 году / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра. Культура, 2003. – С. 154-155.

35 Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М . : Евразийское Движение, 2009. – 621-622.

Бойчук С. С.

ГОРИЗОНТЫ ОЛИМПИЙСКОЙ ИДЕИ И СМЫСЛЫ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА: ТУПИКИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА Ю. ЭВОЛЫ

Современное знание о философии, открывшее собственное призвание в рассудительном пересказе непонятых чужих истин, с легкостью оперирует понятием *направления* и, словно Золушка, настойчиво раскладывает разноцветные бобовые по кучкам, приписывая мыслителей к тому или иному течению. Особым шиком и вместе с тем необходимым требованием в данной увлекательной игре по перестановке чучел в музейных залах считается выделение группы персон, не поддающихся классификации и занимающих почетное место по ту сторону влияний, учителей и последователей. Для того чтобы преодолеть условности этой линнеевской суеты, но при этом не впасть в соблазн имперской Коллегии Картографов, которая в мире зеркальных лабиринтов Борхеса создавала атласы провинций, повторявшие последние до малейшей точки, имеет смысл говорить о мыслительной ситуации как экзистенциальном истоке и часто гносеологическом пределе движения мысли. Именно данный концепт позволяет раскрыть абсурдную диалектику интеллектуальной истории двадцатого столетия по причине того, что его дети окончательно разрушили античное понятие школы и комфортно обосновались в пространстве *круга идей*. Пустоты философских брэндов и самобытности индивидов оказались объединены в иллюзорные группы по интересам: в лучшем случае – это клуб английских джентльменов, как правило – туристическая группа, но уже никогда – союз пифагорейцев или Академия. Традиционализм в данном контексте не является исключением, а выступает закономерным продуктом своего времени: соседство на страницах энциклопедических сумм Рене Генона и Юлиуса Эволы оказывается столь же акцидентальным, как и лишенная субстанциональности общность феноменологий Мориса Мерло-Понти и Жан-Поля Сартра.

Однако проблема нарушающих единство метода и взгляда на мир внутренних противоречий, столь разительных несогласий по фундаментальным вопросам снимается, если отказаться от зуда типологий и признать случайность – в высшем метафизическом смысле – философских *коллективов*. Невидимая рука Тихе объединила людей Традиции исходной мыслительной ситуацией проигранного крестового похода, прижав их к последнему оборонительному рубежу цивилизации, заставив спешно укреплять валы, раздавать оружие и сражаться без надежды на победу.

Осажденное сознание и поэтика архетипического сюжета «герои защищают крепость» не оставляют простора для маневра, поэтому никто не старается внимательно выбирать союзников, и каждый обречен видеть врагов во всех, кто на секунду остановился или задумался. Имманентная логика данного мироощущения одних заставляла искать спасение в исламе, других, по старой итальянской традиции, возникшей еще во времена Макиавелли, направляла в археологическую экспедицию за сакральным в язычестве. В символической морфологии структур в духе шпенглеровской высокой физиогномики такие ожидания подобны туркофильству немецких реформаторов, веривших, что войска блистательной Порты сокрушат демонический Рим и подготовят фундамент для строительства чаемого Града на холме. Своеобразным прафеноменом экзистенции последних солдат и одновременно узников «Башни» традиционализма оказывается миф о крестоносце, который бросает монеты нищему и искренне просит его молиться Аллаху, ибо он сильнее и дарует победу армиям мусульман, в то время как Христос отказывается поддерживать рати франков.

Таким образом, искаженная перспектива выпавшей по жребию исходной мыслительной ситуации закрывает большой мир призраком бэконовской пещеры и не позволяет видеть что-либо за крепостными стенами. Частным, но красноречивым примером непонимания культурно-исторических значений с перспективы бойниц выступает казус, связанный с государственно-правовым

идеалом древних и новых народов. Описывая естественное право римских юристов в категориях Нового времени через призму сочинений Гуго Гроция и Руссо, Эвола не просто модернизирует образ римского jus, а допускает сознательную ошибку в толковании его сути и смысловых пределов развития. От критики либерального проекта утверждения автономного человеческого я в оппозиции монархическому произволу, он переходит к бунту низших инстинктов архаической стихии пеласгов против римской доблести, немыслимой вне иерархического порядка и строго следования закону. Долг кшатрия и самозабвенная защита луком и булавой не позволяют понять, что естественное право римских юристов как свет природного разума не имеет ничего общего с фрондерством аристократов и является логически необходимым развитием олимпийской идеи политического бытия как наиболее достойного модуса человеческого.

Аполлонические ценности совершенного порядка и благородного мужа, занимающего свое место в фаланге бытия и твердо стоящего в подлинности нашептанной даймонием собственной сущности-судьбы-дхармы, есть материей для формы сентенций юристов II века. Солнечное арете златокудрого Феба раскрывается в верховном Разуме стоиков и юристов как оракулов Империи, толкующих священные тексты и служащих жрецами божественной Справедливости. Благодаря их мудрости-добродетели, явленной в истории в качестве энтелехии римского и греческого этосов, умиравшее под гнетом ритуальных формул-заговоров старое квиритское право было спасено для вечности и одухотворенно философской вестью торжества нового человека над ветхим. Истоки этой идеи державного, преобразующего антропологию логоса сокрыты в холодной воде Эврота, уроке Ликурга об агоге двух щенков, спартанской смерти Сократа и постоянной оглядке на лаконскую мудрость его многочисленных учеников. Ее финал наступает после пышного расцвета в период царствования Антонинов в неосуществленном проекте Юлиана Отступника, чьи идеалы умирают и со временем возрождаются в христианстве.

Назаренко М. С.

ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА ЮЛІУСА ЕВОЛИ: МІЖ ТРАДИЦІОНАЛІЗМОМ І АНТИТРАДИЦІОНАЛІЗМОМ

Сьогодні в естетичній думці часто можна зустріти думку про те, що сучасне мистецтво є бездуховним. Адже воно виражає певні абстрактні смисли, в яких не міститься актуальний життєвий світ людини. Твір того чи іншого автора залишається відстороненим від переживань творця, його власної етичної позиції. Тому нерідкими стали висловлювання із закликами про необхідність повернення до "класичного мистецтва", яке б знаходило відголос в душі кожної естетично вихованої людини.

Проте, нам варто зазначити, що авангардне мистецтво, яке з'явилось на початку XX століття, наголошувало на мотиві повернення до духовного. Йдеться про ранні ідеї Юліуса Еволи, представника дадаїзму, знаного в наш час як один із яскравих представників традиціоналізму.

Естетичне вчення Юліуса Еволи можна звести до наступних коротких положень:

- естетичне відчуття повинно ґрунтуватися на волі;
- мистецтво не може бути щирим, тому що щирість властива лише Творцю, і не може мати жодного відношення до творчості;
- мистецтво відображає не об'єктивний, реальний світ, а вічні ідеї. Тому художник шукає і прагне виразити "річ в собі", а не феномени і копії речей.

Нелогічні і випадкові ритми ліній, кольорів, звуків і знаків, які притаманні дадаїстичному мистецтву є проявами внутрішньої свободи. Відповідно дадаїзм, на його думку, знаходиться ближче до духовної сфери людського існування, ніж мистецтво попередніх століть.

Схожі думки висловлював і Казимир Малевич. У праці "Від кубізму і футуризму до супрематизму"[1] він звертає увагу на те,

1 Малевич К. Собрание сочинений: в 5 т. / К. Малевич. – Т. 1 : Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913-1929. – М. : Гилея, 1995. – 394 с.

що первісна людина почала створювати зображення, намагаючись наслідувати природу. І все мистецтво, створене людством, рухалося в цьому напрямку. Тому, на думку К. Малевича, епоху Відродження не можна беззаперечно вважати епохою розквіту мистецтва. В цьому смислі, згідно розмірковувань художника, всі шедеври класичного мистецтва є найвищим рівнем розвитку наскельних малюнків первісних людей, тому що продовжують цю традицію натуралізму.

Юліус Евола розумів мистецтво як незацікавлений пошук, встановлений вищою свідомістю індивіда, трансцендентним і відстороненим від емоційних кристалізацій та вульгарного досвіду. Мистецтво повинно ґрунтуватися на чистій волі до життя, і передусім в проявленій і зрозумілій формі та активності.

Щирість (пристрасний егоїзм, людяність або жорстокість) – це категорія такого мистецтва, що є низьким за рівнем та прагматичним за своїм змістом. Хто щирий, той не є оригінальним, не є творцем, а є лише об'єктивним. Будь-яка людська цінність, що ґрунтується на щирості, відкрито чи приховано є лише умовністю і конвенцією. Тому, вважає Юліус Евола, геніальність є конвенцією, "геній – це функція культури і виховання почуттів", породження чуттєвої та утилітарної практики. Можуть існувати і інші генії, які не визнані культурою. Для Еволи такими геніями були Шенберг і Тцара, але, наприклад, не Вагнер і Данте.

Виразити ж можна лише елементи нижчого мистецтва. Символічні засоби такого вираження служать інтересам ринку і практики і зовсім не здатні передати чисті і глибинні переживання індивіда. "Вираження – це трансформація чистих стихій в конвенціональний і людський елемент. Виражати означає вбивати. Тому не можна нічого виразити, і не потрібно нічого виражати. Твір мистецтва потрібно розуміти як "каприз волі": "подібно до брудної кори, яка байдуже і безпристрасно відвалюється від живого стовбура". "Робити таке мистецтво, це все одно, що пити чай"[2].

2 Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA / Ю. Эвола; перев. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 29.

Справжнє мистецтво приречене на занепад. Воно не може бути вічним і універсальним, воно апріорне. Плотін, Екхарт, Метерлінк, Новаліс, Тцара, Рембо – це "лише короткий, рідкісний і невпевнений спалах всередині великої смерті, всередині нічної реальності розкладу і хвороби".

Таким чином, ми бачимо у творчості філософа парадоксальне поєднання двох протилежних типів світогляду, що поєднані естетичним вченням мислителя.

Юрченко Е. А.

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ТА ЛІБЕРТАРНИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: ПОРІВНЯННЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ СИНТЕЗУ (ПОГЛЯД В КОНТЕКСТІ ТВОРЧОСТІ ХАНСА-ХЕРМАННА ХОППЕ ТА ЮЛІУСА ЕВОЛИ)

Традиціоналістський консерватизм нерідко протиставляють консерватизму лібертарному. Ці дві форми консерватизму є свого роду антитезами, але при уважному аналізі неважко помітити, що послідовна лібертарна позиція може призвести до висновків, схожих з позицією традиціоналістів. Активні філософські та ідеологічні пошуки сучасних консерваторів різних напрямків вимагають уважного філософського осмислення. Ідея порівняння або, тим більше, поєднання консервативного лібертаріанства та традиціоналізму є новою. Праці присвячені цій проблемі на даний момент відсутні. Але існує достатня кількість виданих праць ідеологів традиціоналізму та, дещо менша, ідеологів лібертаріанства, що дозволяє вивчати проблему. Мова йде, в першу чергу, про праці філософа-традиціоналіста Ю. Еволи, присвячені соціально-філософській проблематиці. До них можна віднести такі його роботи, як «Люди та руїни», «Орієнтації», «Фашизм: критика справа», «Язичницькій імперіалізм», окремі статті різних років. З консервативно-лібертарного боку основним джерелом варто вважати роботи Ханса-Херманна Хоппе, в першу чергу такі його праці як «Демократія: Бог який зазнав невдачі», «Природні еліти, інтелектуали та держава».

Конкретним завданням є спроба порівняння основних ідей Хоппе та Еволи як репрезентативних представників двох напрямів та осмислення перспектив для синтезу двох підходів.

Романтичний традиціоналізм, що апелює до цінностей Сакральної Традиції, мудрості предків, ідеалізації доби традиційного суспільства, на перший погляд, погано гармонує з ідеями австрійської економічної школи, що, навпаки, зорієнтовані на цінності раціонального егоїзму, прагматизму, вільного ринку та максимальної свободи, в її найрадикальнішому

лібертаріанському розумінні. Але це лише на перший погляд. Один з провідних діячів сучасної австрійської школи, відомий філософ лібертаріанець, Ханс-Херманн Хоппе високо оцінює певні аспекти традиційного суспільства, і в його творчості прослідковуються явні паралелі з ідеями традиціоналістів. Перед початком аналізу ідей Хоппе в традиціоналістській оптиці варто, принаймні поверхнево, ознайомитись з біографічними даними мислителя.

Доктор Ханс-Херман Хоппе (Hans-Hermann Hoppe), нар. в 1949 році в Пайне, Західна Німеччина, вивчав філософію, соціологію, історію та статистику в Університеті Заарланда, в Заарбрюкене, в Університеті ім. Йоганна Вольфганга Гете у Франкфурті-на-Майні, і в Університеті Мічигану, в Енн Арбор. Він отримав докторську ступінь (з філософії в 1974 році під керівництвом Юргена Хабермаса), а також підготовчу ступінь (з основ соціології та економіки в 1981 році), обидві в Університеті Гете у Франкфурті.

У 1985 році Хоппе переїхав до Нью-Йорк Сіті, щоб працювати разом з Мюрреєм Ротбардом (1926-1995), найвідомішим учнем австрійського економіста Людвіга фон Мізеса (1881-1973). У 1986 році Хоппе пішов за Ротбардом до Університету Невади, в Лас-Вегас, де пропрацював професором економіки до відходу на пенсію в 2008 році. Після смерті Ротбарда Хоппе також кілька років був редактором Квартального журналу австрійської школи економіки та міждисциплінарного Журналу лібертаріанського наук. Хоппе – заслужений член Інституту Людвіга фон Мізеса в Оберні, штат Алабама, і засновник і президент Товариства власності і свободи. В даний час він проживає разом зі своєю дружиною, д-ром Гюльчін Імре, колегою-економістом, в турецькому Стамбулі. Хоппе є автором восьми книг, найвідоміша з них – «Демократія: Бог, який зазнав невдачі» – і більше 150 статей. Будучи видатним економістом-представником Австрійської школи і філософом-лібертаріанцем, він читав лекції по всьому світу, а його роботи були перекладені більш ніж на двадцять мов. У 2006 році Хоппе був нагороджений Премією Гері Шларбаума за досяг-

нення на захист свободи, а в 2009 році він отримав Меморіальну Премію Франца Кухеля від Університету економіки в Празі. З нагоди його 60-річного ювілею, в 2009 році, видавництво Festschrift опублікувало на його честь наступне: «Власність, свобода і суспільство. Есе на честь Ханса-Херманна Хоппе» під редакцією Йорга Гуїдо Хюльсманна і Штефана Кінселли. Для завершення характеристики Ханса Хермана Хоппе варто навести слова президента «Інституту фон Мізеса» Лью Рокуела: «доктор Ханс-Херман Хоппе – національний скарб!».

Буде доречно поступово розібрати паралельні моменти в творчості Хоппе та традиціоналістів. Для цього треба виділити основні місця, що їх споріднюють: ідея ієрархії, позитивна оцінка органічних спільнот, заперечення некритичного прогресизму.

Ідея ієрархії. Найбільш помітною рисою, що є спільною для Хоппе та традиціоналістів, є ідея ієрархії. В романтичному традиціоналізмі ідея ієрархії розуміється як продовження космічного порядку. Для прихильників романтичного традиціоналізму земна ієрархія є продовженням ієрархії небесної. Не випадково особливу увагу таких прихильників інтегрального традиціоналізму, як Генон та Евола, завжди приваблювала така форма Сакральної Традиції, як ведизм, оскільки в ньому соціальна ієрархія є прямим проявом надприродних сил в нашому світі. Варто також згадати значення, яке надавав Евола сакральності постаті монарха. Чимало його праць присвячено саме цій проблемі. Провідні представники такого напрямку традиціоналізму, як фундаментальний консерватизм, також, надавали важливого значення проблемі ієрархії. Вона як стрижень проходить крізь творчість таких мислителів, як Жозеф де Местр та Доносо Кортес. Але треба зазначити, що провідною ідеєю романтичного традиціоналізму у відношенні до ієрархії є її апологія з позиції сакральності. Ханс-Херманн Хоппе підходить з діаметрально протилежних позицій, але висновки його є надзвичайно схожими.

Хоппе висуває ідею «природної еліти». Ось як він характеризує її сутність: «У будь-якому суспільстві є люди, які в силу на-

явності у них якихось особливих якостей, придбаних або даних їм від народження, мають статус еліти. Внаслідок свого таланту, багатства, мудрості або хоробрості вони користуються якимсь природним авторитетом, а їхні думки й оцінки користуються загальною довірою і повагою».

Більш того, в ході відбору, що має місце при утворенні сімей, а також в силу дії генетичних законів спадковості і цивільних законів про спадкування, цей авторитет виявляється розподіленим серед невеликого числа родів. Саме до глав знатних родів, відомих своїми чеснотами і визнаними досягненнями, звертаються люди у випадку конфліктів і скарг»[1]. Таким чином ми можемо бачити, що він не тільки підтримує ідею ієрархії але й виправдовує її родовий характер, властивий, в першу чергу, саме традиційному суспільству. Цікаво, що це поєднується у Хоппе з більш ніж критичним ставленням до сучасних еліт. Варто навести, на підтвердження, цікаву цитату: «…демократія довершила процес, розпочатий королями. Природні еліти і дворянство були знищені. Статки великих родин розчинилися без сліду. Свою справу зіграли конфіскаційні податки на власність, залишки були прожиті, піддаючись ще й оподаткуванню на спадщину при кожній смерті. Традиції економічної незалежності цих сімей, їх навички інтелектуального і духовного лідерства були втрачені й забуті».

Багаті люди існують і сьогодні, але часто своїми статками вони прямо або опосередковано зобов'язані державі. Як наслідок, вони залежать від державного ставлення набагато більшою мірою, ніж багато з тих, хто володіє незмірно меншим багатством. У своїй більшості над-багатії є не представниками знатних родин, а nouveaux riches. Їх поведінка не відрізняється ні хоробрістю, ні гідністю, ні мудрістю, ні смаком. У їх поведінці виражає себе культура, орієнтована на сьогодення, орієнтована на опортунізм і гедонізм. Ця масова – пролетарська – культура, яку багаті і знамениті розділяють сьогодні з усіма і кожним. Ось

1 Хоппе Г.-Г. Естественные элиты, интелектуалы и государство / Ганс-Германн Хоппе. – [Електронный ресурс] режим доступу: http://libertynews.ru/node/282.

чому думки цих людей не займають (і слава Богу, що не займають) ніякого особливого місця в суспільній свідомості, більшого, ніж думки інших.

Демократія зробила реальністю мрію Кейнса, а саме справила «евтаназію класу рантьє». Інша знаменитий вислів Кейнса («в довгостроковому періоді ми всі – небіжчики») точно виражає демократичний дух нашого часу, упертий в даний гедонізм.Хоча не замислюватися про те, що буде після закінчення твого власного життя, є не цілком нормальним, саме такий стиль мислення став переважати. Замість облагороджування пролетаріату демократія «опролетаріла» еліту. Вона також відповідальна за розбещення мас[2]. Таким чином, ми бачимо явне співчуття справі старої аристократії та недовіру до сучасної еліти.

Неоднозначним є ставлення Хоппе до монархії. З одного боку він критикує її за встановлення абсолютизму, з іншого він вважає її набагато кращою за демократію. Розберемо спочатку перше.

На думку Хоппе, монархи завжди прагнули до монополізації влади. Саме виникнення держави він пов'язує з монополізацією влади з боку певних представників «природної еліти». Але якщо спочатку монополія монархів врівноважувалась могутністю аристократії та відносною незалежністю органічних спільнот (на кшталт місцевих громад, племен або окремих родів) то з часом монархія почала трансформуватись в абсолютистському дусі, що співпало з підсиленням егалітарних тенденцій. «Яким чином король зміг здійснити монополізацію права чинити суд і розправу? Адже це з очевидністю вело до зростання витрат і зниження якості права! Зрозуміло, решта членів природної еліти повинні були чинити опір цим спробам. Тому король зазвичай вступав у союз з «народом», або «простими людьми». Звертаючись до популярного у всі часи почуття заздрості, королі обіцяли людям менш дорогу і більш якісну систему права, обіцяючи в обмін більш легке в порівнянні з іншими претендентами податковий тягар. Крім того, королі вдавалися до допомоги класу інтелектуалів…

2 Там само.

Яка іронія! Монархії були знищені тими ж силами, які монархи ж зрощували і зміцнювали, вбачаючи в них союзника в боротьбі за відсторонення конкуруючих членів природних еліт від судових функцій. Ці сили – заздрість простої людини до тих, кому живеться краще, і претензії інтелектуалів на те місце в суспільстві, в якому їм, на їх думку, незаслужено відмовлено»[3].

Критика, якій піддає Хоппе монархію, за своїм вектором, є діаметрально протилежною звичній демократичній критиці. Для нього абсолютизм є занадто демократичним. Таким, що зрівнює перед державою еліту та маси. Але цікаво, що такій критиці абсолютну монархію піддавав і такий переконаний традиціоналіст, як Юліус Евола, який був, водночас, прихильником сакралізованої монархії. Характер його критики співпадає майже повністю. «Коли володарі Заходу зробили феодальну аристократію своїми ворогами, коли вони систематично стали спрямовувати свої зусилля на створення «національної» централізації, – Франція була першою в цьому процесі, – вони почали самі собі рити могилу.

«Громадська влада» – як абсолютистське нівелювання, що йде від короля, що супроводжувалося знищенням усяких переваг і відмінностей і призвело до встановлення єдиного закону для всіх класів – погубила надалі сам королівський принцип, стала втіленням голосу «народу», маси і, отже, їх тиранією. Усяка абсолютистська держава є анти-аристократична держава. Всяка централізація прокладає шлях демагогії, деградації особистості до колективного рівня»[4].

З іншого боку Хоппе достатньо активно захищає монархію як порівняно кращий різновид держави, ніж демократія. Його аргументи носять підкреслено прагматичний характер, до того ж він прямо висловлює думку, що будь-яка держава є явищем негативним, але демократична держава є незрівнянно гіршою за монархічну. Ця тема неодноразово підіймається Хоппе в його

3 Там само.

4 Эвола Ю. Языческий империализм / Юлиус Эвола. – М. : Русское слово, 1992. – С. 41.

статтях та виступах. «Тоді як і монархія і демократія мають недоліки як державний устрій, демократія гірше монархії. У теорії для перетворення монархії в демократію потрібно не більше не менше, ніж заміщення потомственого «власника» монополії – принца або короля – на тимчасових, змінних керівників монополії – президентів, прем'єр-міністрів, членів парламенту. І королі, і президенти створюють антиблаго: будучи власником монополії, король може продати або заповідати її, але він буде замислюватися про те, як його дії відіб'ються на величині капіталу. Будучи власником основного капіталу на «своїй» території, король в якійсь мірі орієнтований на майбутнє. Для того щоб зберегти і примножити вартість своєї власності, він буде отримувати вигоду помірно і з розрахунком. Тимчасовий змінний демократичний правитель, навпаки, не володіє країною, але до тих пір поки він на чолі, йому дозволяється користуватися всіма благами з вигодою для себе. Він має право на тимчасове користування, а не на основний капітал. Що не відміняє експлуатацію. Навпаки, вона стає недалекоглядною (орієнтованої на сьогоднішній день), погано прорахованою, розрахунки виконуються, не беручи до уваги величину основного капіталу.

Існування вільного входу не є перевагою для демократичного ладу (тоді як в монархії вхід обмежений по розсуду короля). Тільки конкуренція у виробництві благ несе користь. Що стосується конкуренції у виробництві антиблаг, тут користі немає, насправді це абсолютне зло. Королі, вступаючи на посаду за правом народження, можуть виявитися нешкідливими дилетантами або гідними мужами (а в разі божевілля, вони будуть швидко ізольовані або якщо треба, вбиті найближчими родичами, що піклуються про володіння династії). Це відрізняється від вибору глав уряду за допомогою народного голосування, де, по суті, неможлива перемога інтелігентного або достойного кандидата. Президенти і прем'єр-міністри займають свої посади, досягнувши успіху в якості демагогів, які не знають моралі. Звідси висновок: демократія, по суті, підтверджує, що тільки небезпечні люди займають

керівні посади в уряді»[5]. Перераховуючи недоліки демократії, Хоппе звинувачує її в «інфантелізації» соціуму. Маси починають поводити себе подібно до дітей , що живуть одним днем. Політики підігрують їм, розбещуючи ще більше. Постраждалими в цій небезпечній грі залишаються саме виборці, оскільки політики, приватний інтерес яких не пов’язаний з інтересом суспільства, завжди дадуть собі раду, а рядові виборці залишаться з наслідками власної безвідповідальності сам на сам.

Цікавим є і аргумент Хоппе, на користь монархії, в якому він звинувачує демократію в фактичній ескалації жорстокості при військових конфліктах: «І останній, але не маловажний момент: можна вважати, що демократія радикально змінила правила ведення війни. Оскільки і королі і президенти можуть перекинути витрати своєї агресії на інших (за допомогою податків), і ті й інші будуть більш ніж помірковано агресивні і войовничі. Тим не менш, мотив для вступу у війну короля типово власницький, це питання спадкового майна. Мета його війни відчутна і матеріальна: заволодіти контролем над якоюсь територією і її жителями. Для досягнення даної задачі в його інтересах вміти розрізняти воюючу сторону (його ворогів і цілі поразки) від сторони, що не бере участь у бойових діях і її власності, яка виходить з війни цілою і неушкодженою. Демократія переродила війни місцевого значення королів у війни тотальні. Мотив для початку війни став ідеологічним – демократія, свобода, цивілізація, гуманізм. Цілі війни невловимі і ефемерні: потерпіла поразку сторона змінює свої ідеологічні погляди після «беззастережної» капітуляції (остання може включати такі засоби, як масове вбивство цивільних, оскільки не можна бути повністю впевненим, чи дійсно вони поміняли свої переконання). В умовах демократії кордону між воюючою і невоюючою сторонами розмиваються і, врешті-решт, зникають, масова війна – вербування, повсюдні військові збіговиська, – також як «супутні побічні втрати» стають частиною стратегії»[6].

5 Хоппе Г.-Г. Демократия – низвергнутый Бог / Ганс–Германн Хоппе. – [Електронный ресурс] режим доступу: http://libertynews.ru/node/978.

6 Там само.

Надзвичайно схожі аргументи проти «демократичної війни» висуває і Евола: «Чистій воїнській традиції невідома ненависть як основа війни. Можна визнати необхідність завоювання і навіть повного знищення іншого народу; але для цього зовсім не обов’язково порушувати ненависть, лють, злобу, презирство до нього. Подібні почуття в очах істинного воїна є ублюдочними; він не потребує ні настільки низинних почуттів, ні екзальтації, породжуваної пропагандою, пихатою риторикою і брехнею. Подібні явища виникли, коли війни придбали плебейський характер; коли на зміну людям, вихованим вільною аристократичною чи військовою традицією, прийшли «народні армії» колективістського типу; коли набір в армію набув масового і не вибіркового характеру завдяки загальній військовій повинності, в міру зникнення традиційних держав і виникнення держав національних, рухомих пристрастями, ненавистю і пихою, властивими колективу. Щоб зрушити масу з місця, її необхідно сп’янити або обдурити, що отруює війну емоційними, ідеологічними чи пропагандистськими факторами, які й надають їй огидний характер. Традиційні держави не потребували подібних методів. Їм не було потреби нагнітати шовіністичний пафос, що доходить майже до психозу, для мобілізації своїх військ або додання їм «моральної» сили. Для цього цілком вистачало чистого принципу imperium і звернення до принципів вірності і честі. Війна мала ясні і позитивні цілі і велася, умовно кажучи, з холодною головою, без усякої ненависті та презирства між супротивниками.

Цілком очевидно, що і з цієї точки зору все перевернуто з ніг на голову: в епоху демократій сама війна вироджується, супроводжується граничною жорстокістю, якої не відали так звані мілітаристські часи і «мілітаристські держави». Більше того, створюється враження, що сучасні війни знаходять все більш неприборканий характер за рахунок неконтрольованих факторів, якими є пристрасті та інтереси, що переважають у демократичних державах, позбавлених принципу чистої верховної влади. В результаті конфлікти неминуче знаходять

все більш ірраціональний характер, приводячи до абсолютно непередбачуваних і небажаних наслідків; їх трагічний підсумок найчастіше виявляється негативним, бо війна справді перетворюється на горезвісну «безглузду бійню», вносячи вирішальний внесок у загальний хаос»[7]. Можна резюмувати, що в питаннях ієрархії Хоппе приходить до висновків надзвичайно близьких до традиціоналістських.

Позитивна оцінка органічних спільнот. Для лібертаріанців (не є виключенням і Хоппе) в центрі світогляду знаходиться особистість. Але людина – це істота, що неминуче існує поруч з іншими і, переважно, за рахунок взаємодії з ними. Відповідно є необхідним знайти оптимальну форму співіснування. На думку Ханса-Хермана Хоппе, такою формою є невеличкі, органічні спільноти, такі як родина, клан, територіальна громада. Він констатує те, що природна система органічних спільнот зараз фактично зруйнована на сучасному Заході, і вірогідність її відновлення є надзвичайно малою. Але Хоппе пропонує створення безлічі добровільних спільнот з чіткими взаємними обов'язками і відповідальністю. По суті вони будуть надзвичайно нагадувати спільноти доби традиційного суспільства, такі як цехові та станові об'єднання. Загалом ідея органічності і уникнення державного інтервенціонізму є стрижневою для його поглядів. Традиціоналісти також завжди виступали в підтримку органічних спільнот які формують з себе органічне суспільство, свого роду метаспільноту. Але існує хибна думка про те, що традиціоналістам властивий етатизм або, навіть, тоталітаризм. Насправді уявлення традиціоналістів про державу та суспільство є принципово антитоталітарними.

Ось як наприклад характеризує органічну державу Юліус Евола: «Саме в стародавніх формах з усією очевидністю проявлявся наступний основоположний момент: єдність носила не просто політичний, але скоріше духовний – а часто прямо релігійний – характер; сама область політики у вузькому сенсі формувалася і

7 Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 129-130.

трималася єдиною ідеєю, спільною концепцією, що знаходило відображення також у мисленні, праві, мистецтві, звичаях, культі і способі господарювання. Єдиний дух виявлявся у злагодженому різноманітті форм, відповідних різним можливостям людського існування, так що «органічне» і «традиційне» в широкому розумінні ставали майже синонімами. Саме духовність цієї єдності дозволяла досягти інтеграції приватного, а не його придушення чи примусу. Істотним елементом усякої органічної системи є як відносне різноманіття, так і відносна децентралізація, масштаби якої можуть бути тим ширше, чим більш духовним і в деякому роді трансцендентним характером володіє об'єднуючий центр, чим могутніше його верховна урівноважуюча сила, його глибинний вплив»[8].

Зрозуміло, що різноманіття і децентралізація передбачають створення органічних спільнот меншого рівня, ніж держава і чим досконалішою є форма «органічної держави», тим більшу свободу повинні мати такі спільноти. Особливої актуальності це набуває сьогодні, коли все частіше постає проблема фрагментації суспільства та водночас його атомізації. Сучасна людина все частіше опиняється в ситуації самотності, яка є для людини неприродною. Зворотнім боком такої ситуації є загроза тоталітаризму. Він може виступити як певний сурогат органічної єдності і не зустріти гідного опору в розколотому на безліч атомізованих індивідів суспільстві.

«Тоталітаризм є лише спотвореним відображенням органічного ідеалу. У подібній системі єдність нав'язується ззовні, не завдяки внутрішній силі, притаманній загальній ідеї і природно визнаному авторитетові, але за рахунок відкритого втручання і контролю з боку чисто політичної влади (у виключно матеріальному сенсі), яка стверджує себе як останній аргумент системи. Крім того, в «тоталітаризмі» закладена зрівняльна ідея, нетерпимість до навіть обмежених самостійності і свободи, а також до наявності якого б то не було проміжного шару між центром і периферією, між вершиною і фундаментом. Одним з наслідків

8 Там само. – С. 57-58.

цього стає нестримне розростання адміністративних бюрократичних структур, що все більше втрачають функціональність; ці структури заповнюють собою все, витісняючи і пригнічуючи всяку приватну діяльність, заохочуючи безсоромне і необмежене втручання «громадського» в «приватне», заковуючи все в схеми, позбавлені гнучкості і рухливості і врешті-решт втрачають навіть сенс, оскільки з центру безформною влади виходить своєрідний темний вплив, що знаходить зловісне задоволення в повному стиранні всіх відмінностей за всяку ціну. З найбільш матеріальної, тобто економічної сторони – переважаючою в «століття економіки» – надмірна організованість, централізація і раціоналізація значно сприяють утворенню подібного роду закостенілої і механістичного єдності»[9].

Заперечення некритичного прогресизму. Критичне ставлення до самої ідеї прогресу з боку різноманітних напрямів традиціоналістської філософії є загальновідомим. Але схожі, хоч і не настільки однозначні, висновки робить і Хоппе. «Історія – послідовність подій, що розгортаються в часі, – сліпа. Вона не пояснює причин і наслідків. Ми погодимося, що феодальна Європа була бідною, монархічна Європа була багатшою, і демократична Європа поки ще багатша, чи що Америка дев'ятнадцятого століття з низькими податками і нечисленними правилами і нормами була бідною, в той час як сучасна Америка з високими податками і всілякими положеннями багата. Але чи була Європа бідна через феодалізм і почала багатіти завдяки переходу до монархії і демократії? Або Європа багатіла всупереч монархії і демократії? Або ці явища не взаємопов'язані?»[10]. Ця цитата чудово ілюструє критичне ставлення Хоппе до ідеї прогресу. Він вважає, що поява держави була регресивним явищем в принципі. А перехід до демократичної держави завершив процес деградації. Тобто, на думку Хоппе, першочально існував «природний

9 Там само. – С. 58-59.

10 Хоппе Г.-Г. Демократия – низвергнутый Бог / Ганс–Германн Хоппе. – [Електронный ресурс] режим доступу: http://libertynews.ru/node/978.

порядок» заснований на домінації природних еліт, органічних спільнотах та відсутності держави з її монополією на виконання владних функцій. Потім виникла держава, що стало кроком до деградації. В європейському контексті держава спочатку була феодальною і зберігала чимало позитивних ознак «природного порядку». Потім їй на місце прийшла монархічно-абсолютистська держава. Це вже було набагато гірше: контроль держави зріс, а вплив природних еліт зменшився. Але плюси монархії багато в чомусь компенсували недоліки абсолютистського етатизму. Потім прийшла доба демократії яка увібрала в себе максимум негативних рис і зараз наближається до свого катастрофічного, на думку Хоппе, завершення.

Якщо порівняти це трактування історичного процесу з його розумінням в романтичному традиціоналізмі, ми побачимо цікаві співпадіння. Доба «природного порядку», оптимальна на думку Хоппе, співпадає з добою, яка в романтичному традиціоналізмі визначається як період панування божественної еліти та чистоти Сакральної Традиції. По суті це той період історії, про який ми не маємо власне історичних даних, але можемо уявляти його, спираючись на міфологію. Романтичний традиціоналізм оцінює міф надзвичайно високо і ставить його мудрість вище за наукове знання. Тобто позитивні оцінки доісторичного періоду співпадають. Треба підкреслити, що і Хоппе, і романтичні традиціоналісти уявляють його собі зовсім не в дусі «печерного комунізму», а як високо ієрархічне суспільство.

Доба європейського феодалізму уявляється прихильниками романтичного традиціоналізму як максимально наближена до ідеалу, але вже не ідеальна. Це історичний час, а не доба міфу. Час, коли панують не легендарні божественні володарі, а цілком реальні королі і аристократи, з усіма їх недоліками. Але це традиційне суспільство побудоване на принципах Сакральної традиції і оцінюється воно, в цілому, позитивно. Для Хоппе ця доба – це період існування держави, отже не ідеальний, але такий, коли природна еліта ще зберігає свою могутність, а соціальний поря-

док характеризується надзвичайно низьким рівнем етатизму. Доба абсолютизму романтичними традиціоналістами сприймається як період збочення і занепаду традиційного суспільства. Аристократія занепадає, люди відходять від сакрального, королі залишаються, по суті, основним зв'язком з традиційним порядком але в оточені профанної бюрократії та буржуазії. Для Хоппе доба абсолютизму прелюдія до доби демократії. Фактично це руйнація останніх залишків «природного порядку» та тріумф ненависного йому етатизму. Потім наступає катастрофа. Народжується модерний антитрадиційний світ. Для традиціоналістів це затьмарення сакрального та наступ темних сил. Для Хоппе перемога егалітаризму та, стрімко еволюціонуючої в бік тоталітаризму, держави.

Наступною фазою повинно стати катастрофічне завершення сучасної доби, яке може відкрити перспективу для повернення первоначального порядку. Прихильники романтичного традиціоналізму яскраво обмальовують агонію занепадницького світу. Ханс-Херман Хоппе як завжди є раціоналістичним і не чужим оптимізму: «Ситуація здається безнадійною. Але вона не є такою. По-перше, необхідно зрозуміти, що такий стан речей не може тривати вічно. Епоха демократії не може бути «кінцем історії», як в тому нас намагається запевнити неоконсерватизм. Причому, із суто економічних причин. Вторгнення держави в ринкову систему породжує величезне число проблем, набагато перевищує число проблем, для якого воно робилося. Їх рішення шукається знову-таки на шляхах зростання державного втручання. Це обертається таким розширенням державного регулювання та контролю, що процес неминуче закінчиться встановленням повномасштабного соціалізму. Якщо збережуться нинішні тенденції, можна впевнено прогнозувати швидкий колапс західних демократичних «держав добробуту», такого ж, який стався з «народними демократіями» Східного блоку в кінці 80-х років.

Протягом десятиліть реальний прибуток на Заході залишається на одному і тому ж рівні, або знижується. Державний борг і

тягар різних схем державного «соціального страхування» вносять свій внесок у наближення перспектив економічного розпаду. У той же час, небувалого напруження досягли соціальні конфлікти.

Економічний колапс настане, мабуть, ще до того, як нинішня тенденція до одержавлення зміниться. Але навіть у разі колапсу, для подолання цієї тенденції потрібно дещо ще. Колапс сам по собі не призведе до відкату держави. Справи можуть піти ще гірше.

У сучасній західній історії існує лише два безперечних випадки, коли влада держави була зменшена, хоча б тимчасово, в результаті цілеспрямованої свідомої діяльності. В обох випадках ми маємо справу з наслідками якоїсь катастрофи. Ці два випадки – Німеччина після Другої світової війни при Людвігу Ерхарді і Чилі при генералові Піночеті.

Однак, однієї кризи недостатньо, потрібні ще правильні ідеї, а також люди, здатні їх сприйняти і застосувати в той момент, коли з'явиться відповідна можливість. Катастрофа неминуча тільки до тих пір, поки світ перебуває у владі помилкових ідей. З іншого боку, як тільки правильні ідеї приймаються людьми і починають переважати у впливі на їх думки (а ідеї можуть заміняти одна одну, в принципі, миттєво), загроза катастрофи зникає назавжди»[11].

Таким чином ми можемо прийти до наступних висновків:

1) Базові погляди на оптимальний соціальний порядок є достатньо схожими в випадку Хоппе та Еволи.

2) Евола та Хоппе є елітаристами.

3) Хоппе та Евола бачать історію як регрес, але їх песимізм не є абсолютним.

4) Вони відштовхуються від протилежних, в багатьох аспектах, позицій але приходять до схожих висновків.

5) Перспектива сінтезу лібертарного та традиціоналістичного консерватизмів є цілком реальною але залишається в якості питання.

11 Хоппе Г.-Г. Естественные элиты, интелектуалы и государство / Ганс-Германн Хоппе. – [Електронный ресурс] режим доступу: http://libertynews.ru/node/282.

Ревяков И. С.

Ю. ЭВОЛА VS М. ХАЙДЕГГЕР: НЕ-(ДО)-ПОНИМАНИЕ КАК ИСТОЧНИК «КОНФЛИКТА ИНТЕРПРЕТАЦИЙ»

Как известно, Ю. Эвола неодобрительно высказывался о М. Хайдеггере, принципиально не желая видеть в последнем представителя традиционалистского направления мысли. Ход размышлений Ю. Эволы, представленный им в книге «Оседлать тигра», сводится к следующим этапам:

1) М. Хайдеггер – представитель так называемого «философского» экзистенциализма[1];

2) «экзистенциалисты не далеко ушли от Ницше: они также являются современными людьми, то есть людьми, утратившими связи с миром Традиции и лишенными всякого знания и понимания этого мира. Экзистенциалисты работают с категориями «западного мышления», то есть абстрактного мышления, лишенного корней и имеющего по сути дела исключительно профанический характер»[2];

3) «существенным недостатком философов-экзистенциалистов стоит признать нарочитое злоупотребление произвольно выдуманной терминологией, в результате чего их мысль настолько запутывается, что мало кому хватит сил и терпения, чтобы разобраться в этих хитросплетениях. Особенно это относится к Хайдеггеру»[3];

4) «Хайдеггер говорит о состоянии неподлинности, забвения, «сокрытия» самого себя или бегства от себя, свойственного нашей ситуации «заброшенности» в повседневность бессмысленного социального существования с его «очевидностями», бесплодными разговорами, двусмысленностями, путаницей, выгодами, различными способами «успокоения», «подавления» и

1 Эвола Ю. Оседлать тигра / Пер. В. Ванюшкиной. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – С. 156-159.

2 Там же. – С. 157-158.

3 Там же. – С. 159.

другими отвлекающими средствами, позволяющими бежать от действительности. Подлинное существование открыто заявляет о себе, когда понимают, что подосновой этого существования является «ничто», и вопрошают о собственном сокровенном бытии, по ту строну социального «Я» и его категорий»[4];

5) «Однако между этим кругом идей и нашими взглядами существует лишь относительное сходство, поскольку для экзистенциализма характерна неприемлемая для нас переоценка ситуационности. Для Хайдеггера «здесь-бытие» всегда остается «бытием-в-мире»… Хайдеггер повторяет, что характер «бытия-в-мире» не является случайным для «Самости»; то есть, что не бывает «Самости», которая могла бы не иметь этого характера, не бывает, чтобы человек сначала *был*, и только потом вступал бы в отношения с миром, отношения, имеющие случайный, окказиональный и произвольный характер по отношению к факту его бытия. Но все это может иметь отношение только к определенному типу человека, отличному от того, который интересует нас здесь»[5];

6) «практически утрачивают свою ценность и те идеи Хайдеггера, которые в ином случае можно было бы отчасти связать с ранее рассмотренными нами элементами, составляющими основу образа жизни, свойственного цельному человеку»[6];

7) «стоило ли ожидать большего от людей, которые, как почти большинство «серьезных» экзистенциалистов (в противоположность от экзистенциалистов, принадлежащих к новому «потерянному» поколению), являются, как мы уже говорили, «профессорами», обычными кабинетными мыслителями, чье существование – за рамками их «проблем» и «позиций» – ничем не отличается от жизни самого настоящего мелкого буржуа»[7].

Как видим, упреки Ю. Эволы, которые якобы относятся к М. Хайдеггеру, в действительности адресованы не только и не

4 Там же. – С. 161.
5 Там же. – С. 161-162.
6 Там же. – С. 177.
7 Там же. – С. 205-206.

столько по отношению к последнему, сколько по отношению к экзистенциализму вообще и М. Хайдеггеру как экзистенциалисту в частности, то есть к М. Хайдеггеру, чья концепция рассматривается сквозь призму экзистенциальной философии и исключительно в ее контексте.

Целью данной работы является опровержение правомочности и истинности рассматривания концепции М. Хайдеггера в качестве экзистенциалистской, которая, к сожалению, превалирует в современном философском дискурсе, чем способствует формированию у реципиентов искаженного восприятия автора «Бытия и времени» (для сравнения приведем несколько высказываний из современных изданий: «1) «Его (экзистенциализма, – И.Р.) основные представители: М. Хайдеггер…» [8]), 2) «ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (от позднелат. existentia – существование), или философия существования, – философское направление, возникшее накануне 1-й мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после 1-й мировой войны в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер)»[9], 3) «Под влиянием феноменологии и философии жизни сформировался экзистенциализм. Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр и др. противопоставляли сущность (эссенцию) и существование (экзистенцию)»[10], 4) «ученик Гуссерля Мартин Хайдеггер (1889-1976) был одним из первых философов-экзистенциалистов»[11] и т.д.).

Однако, в действительности, истинное положение дел является иным. Начнем с того, что М. Хайдеггер никогда не причислял себя к экзистенциалистам и по мере возможностей и сил

8 Словарь философских терминов / Научная редакция проф. В. Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2010. – С. 690.

9 Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV /Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: преде. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – С. 420.

10 Философия для бакалавров: учебное пособие / под ред. В. И. Пржиленского. – ростов н/Д: Феникс, 2007. – С. 37.

11 Стивенсон Д. Философия / Пер. с англ. С.В. Зубкова. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – С. 239.

настаивал на своей непричастности к данному направлению мысли, о чем, в частности, могут свидетельствовать следующие фрагменты из знаменитого хайдеггеровского «Письма о гуманизме», а именно:

1) «Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию»[12];

2) «Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует «эссенции», сущности. Existentia и essentia берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: essentia идет впереди existentia. Сартр перевертывает это положение. Но перевернутый метафизический тезис остается метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия»[13];

3) «Главным тезисом Сартра о первенстве existentia по сравнению с essentia, между прочим, оправдывается название «экзистенциализм» как подходящий титул для его философии. Но главный тезис «экзистенциализма» не имеет совершенно ничего общего с приведенным выше тезисом из «Бытия и времени»; не говоря уж о том, что в «Бытии и времени» еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между essentia и existentia, потому что дело там идет о подготовке пред-посылок. Это делается там, как уже говорилось, довольно-таки беспомощно. То, что еще и сегодня лишь предстоит сказать, только и могло бы, пожалуй, послужить стимулом к тому, чтобы направить человеческое

12 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М.: Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 198.

13 Там же. – С. 200.

существо туда, где оно с мыслящим вниманием обратилось бы к правящему им измерению бытийной истины. Но и это делалось бы тоже только для возвеличения Бытия и ради бытия-вот, выносимого на себе эк-зистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утверждались в результате его деятельности»[14].

Из приведенных высказываний вполне ясно то, что М. Хайдеггер никоим образом не позиционировал себя в качестве вовлеченного в экзистенциалистский дискурс, а, напротив, дистанцировался от него, противопоставляя ему свою концепцию.

С чем же связано утвердившееся, застывшее в массовом вульгарном и вульгаризированном сознании (в том числе, в данном случае, и в сознании Ю. Эволы) отношение к Хайдеггеру как к экзистенциалисту?

Мы полагаем, что ответ на этот вопрос заключается просто-напросто в частом употреблении М. Хайдеггером слов типа «экзистенция» и производных от него, а также с анализом «экзистенциальной ситуации», проводимым им, например, в трактате «Бытие и время».

Однако, употребление термина «экзистенция» автоматически не превращает человека в экзистенциалиста, подобно тому, как употребление, например, термина «квантовая физика» еще не делает человека квантовым физиком.

В качестве размышляющего, Хайдеггер действительно сосредоточен на соотношении понятий «бытие», «существование» и «сущность» и, коль скоро, для обозначения существования имеется (дан или даже задан предшествующей Хайдеггеру европейской философской традицией) термин «экзистенция», то последний, не выдумывая какого-либо неологизма, начинает активно его развертывать в процессе своего размышления.

В ряде своих работ Ю. Эвола проводит мысль о духовном кризисе современной западной цивилизации. Истоком кризиса является утрата духовной Традиции, которая (утрата),

14 Там же. – С. 201.

впрочем, с точки зрения теории смены циклов, является вполне закономерной.

Ход размышлений Ю. Эволы по данному вопросу может быть представлен следующим образом:

1) «мир Традиции, несмотря на все разнообразие своих исторических форм, отличается сущностным тождеством или неизменностью»[15];

2) «ценности и категории этого мира» составляли «основы всякой культуры, общества или жизненного уклада, который можно определить как *нормальный*, то есть вертикально ориентированный и напрямую связанный с истинным смыслом»[16];

3) «все ценности, возобладавшие в современном мире, представляют собой полную противоположность ценностям, которые господствовали в обществах традиционного типа»[17];

4) «необходимо четко уяснить себе, что сегодня, говоря о кризисе, в большинстве случаев имеют в виду кризис буржуазного мира – именно основы буржуазной культуры и общества претерпевают сегодня кризис и разложение. Но буржуазный мир – *это не тот мир, который мы назвали миром Традиции*. Социальный, политический и культурный распад переживает система, сформировавшаяся со времен победы третьего сословия и первой промышленной революции, тогда как еще сохраняющиеся в ней остатки более древнего строя давно утратили свое изначальное живое содержание»[18];

5) «произошедшие изменения слишком глубоки, чтобы быть обратимыми»[19];

6) «смысл текущего кризиса и разложения, столь многими оплакиваемого сегодня, станет понятен лишь если мы четко поймем, что на самом деле прямой целью этих разрушительных процессов являются буржуазная культура и общество»[20];

15 Эвола Ю. Оседлать тигра / Пер. В. Ванюшкиной. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – С. 6.

16 Там же. – С. 6-7.

17 Там же. – С. 7.

18 Там же. – С. 10-11.

19 Там же. – С. 13.

20 Там же. – С. 16.

7) «но с точки зрения традиционных ценностей они сами были первым отрицанием мира, им предшествующего и их превосходящего. Из этого следует, что кризис современного мира может оказаться, говоря по Гегелю, «отрицанием отрицания», то есть в некотором смысле положительным явлением»[21];
8) «учение о циклах открывает нам следующую перспективу: конец одного цикла является началом другого, поэтому точка, в которой определенный процесс достигает своего предела, одновременно является точкой, с которой начинается его разворот в обратном направлении»[22];
9) «среди тех, кто распознал кризис современного мира и далек от мысли, что нынешняя цивилизация является наилучшей из возможных цивилизаций, вершиной и мерой для любой другой, были те, кто устремлял свой взгляд на Восток, поскольку там отчасти еще сохранился тот традиционный и духовный уклад, который на Западе уже давно перестал служить основой для эффективной организации различных областей жизни»[23];
10) однако «современный Восток уже вступил на проложенный нами путь, он все больше подчиняется идеям и влияниям, которые привели нас к нынешнему положению, «модернизируется» и усваивает наши формы «светской» и материализованной жизни, а еще сохраняемые им остатки Традиции все больше теряют почву и вытесняются на обочину»[24];
11) «с точки зрения доктрины циклов все, что на Востоке или в другом месте имеет ценность для человека Традиции, является лишь остаточным наследием, которое еще сохраняется лишь потому, что процесс упадка находится там пока в зачаточном состоянии, а не потому, что речь идет о территориях, действительно свободных от этого процесса»[25].

21 Там же.
22 Там же. – С. 23.
23 Там же. – С. 24.
24 Там же. – С. 25.
25 Там же. – С. 26.

Таким образом, с точки зрения Ю. Эволы, Традиция является величайшей ценностью, утрата которой, исходя из теории циклической смены эпох, является закономерной и объективно необходимой и неизбежной, в связи с чем так называемый «кризис современного мира» не должен (да и не может) быть воспринят в качестве собственно трагической ситуации (ибо как историческая закономерность (то есть, по сути дела, «роковая» неизбежность), взятая сама-по-себе может быть объективно трагичной?).

Однако и в указанной закономерности Ю. Эвола видит следующий положительный (по меньшей мере, обнадеживающий) момент, а именно: «Единственной позитивной, но гипотетической перспективой, открываемой нам циклическими законами, является следующая: мы первыми вступили в завершающую стадию нисходящего процесса темного века, поэтому не исключено, что мы же первыми преодолеем нулевую точку, в то время как другие культуры, позднее втянутые в это движение, напротив, окажутся приблизительно в том же состоянии, что и мы сегодня, отринув («преодолев») – еще сохраняющиеся у них и столь притягательные для нас сегодня – высшие ценности, соответствующие традиционному жизненному укладу. В результате этой перемены сторон Запад, преодолевший негативный предел, окажется более подготовленным к исполнению новой роли по общему управлению и руководству, которая будет существенно отличаться от его прежней роли, связанной с материальной и индустриально-технической цивилизацией, единственным результатом которой стало всеобщее нивелирование»[26].

Исходя из всего вышесказанного, становится ясным, что Ю. Эвола, характеризующийся в качестве «ортодоксального "генониста"»[27] «самого радикального последователя Генона»[28], «итальянского сподвижника» Генона[29], «последнего кшатрия» и

26 Там же. – С. 27.

27 Дугин А. Философия традиции. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – С. 30.

28 Там же. – С. 31.

29 Дугин А. Юлиус Эвола: волшебный путь интенсивности // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA / Пер. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 127.

«странного персонажа», который «в самый разгар циничного двадцатого века… жил, мыслил и действовал так, как если бы на дворе стояла благословенная эпоха блистательного, магического, жестокого и парадоксального, духовного и воинственного Средневековья...»[30], является, по сути дела, идеологом европоцентризма, провозглашающим превосходство западной цивилизации и, в этом смысле, оправдывающим его современную неоколониальную политику, ведь если резюмировать ход приведенных его размышлений, то выстраивается следующая схема, а именно:

1) западная цивилизация первой утратила Традицию;
2) все остальные цивилизации также начали ее утрачивать;
3) все остальные цивилизации рано или поздно, вслед за западной, ее утратят;
4) западная цивилизация ранее всех снова обретет Традицию;
5) соответственно, онтологически исторической миссией западной цивилизации является «возврат» Традиции (так сказать «единой и неделимой») для всех прочих цивилизаций.

К слову, если перевести указанную схему на современный геополитический язык международных отношений, то тезис об историческом преимуществе западной цивилизации может быть представлен в виде следующего, расхожего в современной масс-медийной действительности, афоризма, а именно: «У вас еще нет демократии? Тогда мы летим к вам».

Таким образом, можем говорить о том, что теоретические построения Ю. Эволы, противопоставлявшего себя «обычным кабинетным мыслителям», при внимательном их рассмотрении оказываются ни чем иным, как внутренне противоречивыми и логически несостоятельными.

Вспомним, в частности, о том, что Ю. Эвола писал, критикуя экзистенциалистов: «экзистенциалисты не далеко ушли от Ницше: они также являются современными людьми, то есть людьми, утратившими связи с миром Традиции и лишенны-

30 Там же. – С. 128.

ми всякого знания и понимания этого мира»[31], при этом же сам Ю. Эвола «не стесняется», что называется «по поводу и без оного», ссылаться на слова все того же Ницше, являющегося, с точки зрения Ю. Эволы, «великим предтечей» (например: «Именно этому особому типу человека посвящена наша книга. Именно к нему обращены слова великого предтечи: «Пустыня растет. Горе тому, кто скрывает в себе пустыню!»[32]), в связи с тем, что именно Ницше был «его любимым философом»[33].

Если мы вспомним следующее высказывание Ю. Эволы: «С горных вершин живой поток низвергается в долины: он встречает там ряды практиков и пользователей, для которых часть потока предназначена, чтобы вращать турбины, другая – чтобы орошать пашни, третья – чтобы поить обитателей города, четвертая – чтобы быть запертой в темных гигантских плотинах. Для долины горный поток это всегда лишь резерв питьевой воды, гидравлической энергии, электричества…»[34] и сравним данный пассаж со следующей объективированной констатацией современной ситуации М. Хайдеггера, а именно: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на создание гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены энергосистемы с их электросетью. В системе взаимосвязанных результатов поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предоставленным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроен старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим.

31 Эвола Ю. Оседлать тигра / Пер. В. Ванюшкиной. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – С. 157-158.

32 Там же. – С. 9.

33 Дугин А. Юлиус Эвола: волшебный путь интенсивности // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA / Пер. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 131.

34 Эвола Ю. Абстрактное искусство // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA / Пер. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 19-20.

Скорее река встроена в гидроэлектростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставитель гидравлического напора, благодаря существованию гидроэлектростанции. Чтобы хоть отдаленно оценить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в этих двух именах собственных: «Рейн», встроенный в гидроэлектростанцию для *производства* энергии, и «Рейн», о котором говорит *произведение* искусства, одноименный гимн Фридриха Гельдерлина. Нам возразят, что Рейн ведь все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма»[35], то получим практически полное совпадение семантического наполнения высказываний.

Оба высказывания, по сути, сводятся к одному и тому же, а именно: критике технократизма, обезличивающего человека, превращающего последнего из человека творящего в человека потребляющего.

Сферой же чистого творчества является искусство, а ведь, как известно, последнее было одной из многочисленных сфер деятельности Ю. Эволы[36], выбирая которое, «Эвола выбирает сакральное. Этому мы видим подтверждение во всем его дальнейшем творчестве. Собственно, о сакральном он только и писал, о чем бы он ни писал вообще. И как Хайдеггер, будучи философом, притягивался снова и снова поэзией, так Эвола, будучи человеком сакрального, человеком сакрального *искусства*, королевского искусства, тяготел к рационализациям и философии. Но шел он именно *от искусства*»[37].

35 Дугин А. Anima stante e non cadente // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA./ Перев. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 226-227.

36 Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV /Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: преде. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – С. 407.

37 Дугин А. Anima stante e non cadente // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA./ Перев. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 172.

Однако, сам Ю. Эвола, будучи «человеком сакрального *искусства*», утверждая принцип Традиции, как «метаисторического и одновременно динамического», «общей упорядочивающей силы, которая действует исходя из принципов, имеющих высшее узаконение (если угодно, можно даже сказать: из принципов, данных свыше) на протяжении поколений, сохраняя духовную преемственность и проявляя себя в самых разнообразных институтах, законах, формах государственного устройства, могущих даже иметь значительные различия между собой»[38] и характеризуя «основные психологические установки современного искусства» следующим образом: «Нечувствительность к человеческому: несмотря на разрушительную работу культуры, сегодня возможность открыться и раствориться в чувстве универсального становится все более редкой; причиной этому, частично, вторжение практики, позитивистского сознания и искусственной рафинированности (модерн, наука и разложение) в современную жизнь»[39], в сфере практической реализации своих установок является апологетом именно модернистских устремлений, на что указывают так называемые «художественные» произведения Ю. Эволы. Например:

«волокно загорается и пирамиды
(очень быстро)
аэаэаэаэаэа эда загораются вертикальные дамбы
ледах эга
торпеды в фонтанах не трогайте
в буре чрезмерно розовый умереть умереть
чернила
серые сестры и на ультраатлантических куполах оёэгоораас
сумерки
за пастэлью перфораторы перфораторы

38 Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Пер. с итал. В. Ванюшкиной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 10.

39 Эвола Ю. Абстрактное искусство // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA / Пер. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 32.

хххаа он подписал четверичность
бреган а эаэаэаэаэаэаэаэаэаэаэаэаэа»[40].

Как данное стихотворении соотносится с декларируемыми Ю Эволой положениями о необходимости «решительного сопротивления всему, что представляет собой “современная цивилизация”»[41] – остается только догадываться.

Совершенно иным образом дело обстоит у М. Хайдеггера. В качестве иллюстрации приведем одно из его стихотворений[42]:

Wir wollen warten	Мы будем ждать
Vorm Tor zum Frühlingsgarten	У ворот перед весенним садом
wollen wir horchend warten,	мы будем, прислушиваясь, ждать,
bis die Lerchen steigen,	когда жаворонки встрепенутся,
bis Lieder und Geigen,	когда песни и скрипки,
das Murmeln der Quellen,	журчанье родников,
die silberhellen	серебряно-ясные
Glocken der Herden	колокола паствы
zum Weltchoral der Freude warden	станут всемирным хоралом радости

«Всемирный хорал радости», о котором говорит М. Хайдеггер, – это идеальное событие гармонии, событие упорядочивания мира, событие, «когда мир станет миром, когда целый мир, спокойное согласие, сбудется»[43], то есть событие восстановления утраченной гармонии, утраченного вселенского созвучия, всемирной согласованности.

40 Эвола Ю. Абстрактное искусство // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA / Пер. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 55.

41 Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Пер. с итал. В. Ванюшкиной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 243.

42 Немецкий текст: Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe. Bd. 13. / Hrsg.: Hermann Heidegger. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann Verlag, 1983. – S. 6. Перевод наш. Ср. с переводом В.В. Бибихина: «Мы будем ждать. Перед воротами в весенний сад будем, прислушиваясь, ждать, когда поднимутся жаворонки, когда песни и скрипки, журчание ручьев, серебряно-звонкие колокольчики стад станут всемирным хоралом радости».

43 Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – С. 467.

По словам В.В. Бибихина, данное стихотворение, «похожее отчасти на литургическую формулу, можно считать комментарием ко всему позднейшему Хайдеггеру… Как в этом раннем стихотворении, так и до конца: все присутствие Хайдеггера в мире – это торжественное предпраздничное ожидание события, которое всегда сначала событие мира»[44].

С точки зрения М. Хайдеггера, «отъятие мира и распадение мира необратимы. Творения уже не те, какими они были. Правда, они встречаются с нами, но встречаются как былые творения. Былые творения, они предстают перед нами, находясь в области традиции и в области сохранения»[45] и именно «бытию творения принадлежит восстановление мира»[46].

Именно подлинный поэт, по утверждению М. Хайдеггера, «видит приход того, что должно высказать его слово, – приход *святого*»[47], а святое «которое “времен древнее” и “богов превыше”, обосновывает своим приходом какое-то другое начало какой-то другой истории. Святое начально и наперед решает в отношении людей и богов, есть ли они, и кто они, и когда они, и как»[48].

Именно это «святое», о котором говорит М. Хайдеггер, и является собственно Традицией в понимании Ю. Эволы, то есть пресловутой «общей упорядочивающей силой, которая действует исходя из принципов, имеющих высшее узаконение (если угодно, можно даже сказать: из принципов, данных свыше) на протяжении поколений»[49].

Собственно свою же задачу, именно в качестве философа, М. Хайдеггер видит именно в восстановлении «изначального

44 Там же.

45 Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 135.

46 Там же. – С. 147.

47 Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Перевод с нем. Г. Б. Ноткина. – СПб.: Академический проект, 2003. – С. 217.

48 Там же. – С. 159.

49 Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Пер. с итал. В. Ванюшкиной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 10.

измерения события в философствующем бытии, чтобы снова «видеть» все вещи проще, зорче и неотступнее»[50], то есть, по сути дела, в возврате к возможности истинного «видения» и, соответственно, обретения знания (так сказать, «у-знавания») того, что, по словам Аристотеля, «мы ищем», то есть «начал и причин существующего»[51], которые, очевидно, «времен древнее» и «богов превыше».

Таким образом, несмотря на то, что М. Хайдеггер сосредоточен на возвращение к Традиции и, соответственно, ее восстановлении, Ю. Эвола демонстрирует нарочитое непонимание концепции М. Хайдеггера[52] и принципиально не желает ее принимать, причины чего следует искать, как мы полагаем, в раздвоении Ю. Эволы на теоретика традиционализма, с одной стороны, и на практика-модерниста, с другой.

50 Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М.: Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 345.

51 Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 180.

52 Дугин А. Anima stante e non cadente // Эвола Ю. Абстрактное искусство. DADA./ Перев. с итал., фр. А. Г. Дугин, с фр. В. И. Карпец. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 171.

Белокобыльский А. В.

ТРАДИЦИЯ И ЕЕ РАЦИОНАЛЬНЫЕ НАСЛЕДНИКИ

Нам еще только предстоит осознать следствия, которые связаны с концом «традиционной» эпохи. Что представляла (представляет?) собой традиция, до сегодняшнего дня остается трудновыразимым. И не только с точки зрения словарно-энциклопедических формул, а и в смысле отчетливого указания на те элементы культурного универсума, которые сохраняют традиционные формы и наоборот, с точки зрения экспликации внетрадиционных (посттрадиционных) его структур.

Дело в том, что очень многие интуиции, которые мы сегодня связываем с традицией, порождены особенностями модерного бытия, лишь ностальгирующего о традиции и ее утрате. Очень многое из того, что символизирует традиционный уклад жизни, попадает под определение «новодела»: традиционный народный костюм, архитектурные памятники, праздничные обряды, а также многие из религиозных верований и т.д. зачастую создавались всего лишь несколько десятилетий назад. С другой стороны мы, сами того не осознавая, продолжаем поддерживать бытие некоторых традиционных структур.

Бесспорным признаком традиции, бытия в традиции является несомненность определенного жизненного уклада. При этом речь идет о чем-то большем, чем набор поведенческих стереотипов. Субъект культурной традиции вовлекается в более или менее стройную систему прагматических (т.е. связанных с обыденной практикой) алгоритмов жизнедеятельности, детерминированную убежденностью в наличии определенного порядка вещей, которому указанная система соответствует. Традиция всегда превышает собственную прагматическую проекцию – она представляет собой совокупность утверждаемых практической деятельностью (некоторого сообщества) убеждений онтологического порядка, конституирующих прагматически закрепленную космическую реальность. Т.е. традиция есть, в том числе, и порядок, охватывающий существующее – от подручных

вещей до вечных символов ночного небосвода (как бы они при этом не интерпретировались), – опирающийся на освященные этим порядком и закрепленные в социальных установлениях виды жизеобеспечивающих практик.

Важнейшим элементом традиционной социо-космической структуры выступают представления о сам*о*м сообществе как ее необходимом элементе. Осознание круга верифицируемых знаний о мире и связанных с этими знаниями социальных легитимаций указывает круг участников традиционного действа – индивидов, которые в совокупности являются субъектом традиции как таковой. Неотчуждаемость индивида от социальной целостности – вне этой целостности, имманентной космосу, обустроенная реальность уничтожается хаосом – легитимирует, в частности, статус изгнания как исключительной меры наказания за проступок. Традиция, тем самым, конституирует социальную идентичность.

Индивид в традиции в высшей степени неавтономен в своих действиях и мыслях, он – функция целого, вне которого, как это не однократно было описано в литературе, в кратчайшие сроки гибнет. Обратной стороной зависимости от традиции является определенность и несомненность целей жизни индивида и общества, обеспечивающих то, что с полным правом можно назвать «счастливой жизнью в традиции»: знание того что есть, того к чему следует стремиться и того, что следует делать, осознание общности с близкими по духу «соратниками», при этом такое знание, которому не угрожают время или внешние обстоятельства, – достаточный для подобной определенности капитал.

Традиция изменчива в своей содержательной части, но она стабильна с точки зрения онтологической исключительности, прагматической действенности и социально-идентифицирующего потенциала. Сосуществование традиционных миров возможно и известно в истории – в этих случаях отсутствие общего логического основания не позволяло представителям разных традиционных универсумов рассматривать друг друга в качестве

идентичных индивидов – собственно появление новых реальностей, стирающих различие между тотемами, фратриями, эллинами и варварами и положили конец традиционной эпохе.

В частности, в качестве ближайшей к нашему обществу традиции, можно рассматривать средневековое христианство. В рамках христианской культуры в полной мере выполняется требование наличия иррациональной высшей цели (Бог, спасение), представлений о пути к ней и Церкви как вневременном круге верных. Самоидентификация европейцев как христиан (даже на периферии Европы – на территории Руси селяне называют себя «крестьянами» с первой половины 13 века) также подтверждает наличие традиционного мышления. Однако процессы формирования секуляризированной картины мира, автономных (по отношению к религиозным установлениям) аксиологических и телеологических систем, порождают новую идентичность, определяющим центром которой становится разум. И если первые поколения рационалистов (в широком смысле слова) можно было считать «обитателями» традиции (к таковым можно отнести даже первых сторонников идеи Просвещения), то со временем релятивистский потенциал рационализированной реальности (конституирующей облик человека как носителя разума безотносительно к его корням), локальных идентичностей в общехристианском поле (в первую очередь национальных, которые только и стали в нем возможны) привели к краху традиционного мира.

Разрушение «поля несомненности» повлекло за собой формирование рационально фундированного взгляда на то, что противостояло модерной реальности, практикам и идентичности – традицию. Ощущение кардинальной инаковости вкупе с интуитивно ощущаемой генетической зависимостью, от которой необходимо было срочно избавляться, закрепили за традицией (в писаниях 19-начала 20 вв.) ряд негативных атрибутов. Однако не какие-то негативные (или же выдаваемые за таковые) свойства традиции, а именно возможность внетрадиционного (т.е. рационального) взгляда на иррациональность традиции стали

причиной антитрационалистского похода. Рационально эксплицированные новой наукой «законы природы», детерминирующие рациональный же поиск в направлении теоретических и практических открытий, которые уже не были напрямую связаны с высшими целями, но обладали вполне земной ценностью, а также формирование представлений о человеке как представителе животного мира, не имеющего четко выраженной цели или предназначения, стали тем «местом», с которого можно было «увидеть» традицию.

Традиционный человек предстал перед рациональным взглядом в качестве слепого исполнителя иррациональных предписаний. Однако сами рационалисты не замечали, что их «рефлективный» подход к традиции (и самим себе) во многом оставался верен традиционным формам. Противопоставление «несвободы» традиционного человека модерной эмансипации выглядит несколько преувеличенным. Во-первых, сознание зависимости от судьбы (во времена Античности) или Предопределения (христианство) являлось важным фактором при *выборе* одной из открывающихся стратегий поведения – в конце концов, ни перипетии Одиссеи, ни жизненные выборы христианских апостолов и святых не кажутся современному человеку абсолютно предсказуемыми. Традиционный человек вполне осознанно обращался с обстоятельствами своей ситуации. В то же время наш современник зачастую действует, не до конца, или вовсе не сознавая природы детерминации собственного поведения (свидетельством тому следование моде, колебания рынка или политические выборы). С этой точки зрения, возможно, нуждается в уточнении тезис Чарльза Тейлора о принципиальной рефлективности посттрадиционной ситуации.

Именно поступательное созидание нового онтологического порядка позволило свести в единое, хотя и разношерстное, целое поле сосуществующих традиционных культур. Блокирующая успешность традиции *неочевидность* связки – «порядок вещей – алгоритмы культурной деятельности – социальная идентичность» –

вызвала к жизни «заменители» традиционных механизмов: сверхрациональная детерминация культурного действа превратилась в поиск категорических императивов поведения и мысли; знание безусловной истины – в учения о путях к ней, – все те –измы, которыми переполнена модерная философия. Наконец, неотчуждаемое чувство сопричастности коллективу, осознаваемое на уровне плоти и крови, заместили идеологические экзальтации. Из «корня» традиции проросли этика, наука (философия) и идеология. В этом ракурсе интегральный традиционализм стал рациональным преодолением модерного разума: интеллект, открывающий единственно верный путь сквозь историю к сверхразумной истине – чем не аллегория Модерна?

Что или кто может запретить нам видеть в Модерне новую мега- (но не мета-, так как рядом с большей или меньшей автономностью существуют альтернативные традиционные миры) традицию, отталкивающуюся от собственных иррациональных априори и стремящуюся к истинам, которые, подобно Платоновскому Благу, влекут к себе даже в том случае, когда они не осознаются объединенными общим порывом адептами?

Товбин К. М.

ТРАДИЦИОННАЯ ДУХОВНОСТЬ В РАКУРСЕ ТРАДИЦИОНАЛИСТСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Понятие традиционной религиозности достаточно сегодня часто циркулирует в публицистике как условный противовес религиозности новаторской – «великому харизматическому пробуждению», псевдоэзотерическим культам, квазивосточному оккультизму и пр. Однако, позитивное наполнение понятия до сих пор вакантно. При рассмотрении «традиционной религиозности» мы видим, прежде всего, понятийный кентавризм, ибо «религия» изначально представляла себя неким противовесом «Традиции»[1], способом её восстановления или подмены[2]. Во-вторых, при внутреннем анализе понятия традиционной религии мы видим достаточно модернистское, постпротестантское наполнение понимания *религии как мировоззрения* (что, зачастую, и приводит к указанному выше кентавризму), и это постпротестантское представление о религиозности регулярно видоизменяется, следуя «демифологизационным» программам современного протестантизма[3]. Постпротестантский подход ставит определённые методологические проблемы: пересказывая внутренние особенности традиционных религий в окружающее светское пространство, интерпретаторы не только используют сам мирской язык, в котором попросту нет подходящих значений для обозначения проявления Сакрального в десакрализующемся пространстве – более того, при такой интерпретации исходят из религиоведческой методологии, разработанной в протестантизме (как «религии» в чистом виде[4])

1 См.: Дугин А.Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-центр, 2002. – С. 102 и слл.

2 «Религия – это то, что связывает профаническое со священным» (Дугин А.Г. Философия политики. – М.: Арктогея, 2004. – С. 192).

3 См.: Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 3-25.

4 См.: Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. – 2008. – № 4 (67). – С. 147.

и потому не могущей передать даже количественные параметры Традиции, не говоря уже о её сущностных особенностях.

В-третьих, в современной российской философии укоренился взгляд на традицию как на способ передачи некоторых цивилизационных оснований[5]. Даже в религиозной философии «серебряного века» традиция понималась как функциональный и несамостоятельный компонент чего-то более значимого – либо метафизического, либо (посредством понятийной секуляризации советских философов[6]) социально-экономического.

Итак, перед нами стоит достаточно трудная задача: в рамках модернистского языка и принятого по умолчанию постпротестантского религиоведения обрисовать принципы Традиции в её связи с религией, обозначив наполнение понятия «*традиционная духовность*». Разумеется, важнейшим тут является вопрос методологии. По нашему мнению, разговор о Традиции может полновесно вестись с позиции традиционалистской методологии[7]. Возникнув в рамках философского постмодернизма, традиционализм был нацелен на планомерное изживание мировоззренческих и ментальных особенностей Нового времени. Но, в отличие от постмодернизма-деконструктивизма, традиционализм борется с Модерном не по образу борьбы новой версии программного обеспечения с устаревшим и малофункциональным.

5 См.: Аверьянов В.В. Традиция // Русская философия: Энциклопедия / Ред. Маслин М.А. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 578.

6 См.: Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 1979. – С. 89; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М.: Мысль, 1983. – С. 173; Плахов В.Д. Традиции и общество. – М.: Мысль, 1982. – С. 14; Спиркин А.Г. Человек, культура, традиция // Традиция в истории культуры. – М.: Наука, 1978. – С. 8; Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М.: Политиздат, 1976. – С. 10 и слл.

7 ***Традиционалистская школа*** отражена в системе учений Р. Генона, Ю. Эволы, М. Элиаде, Т. Буркхардта, Ф. Шуона, С.Х. Насра, А. Кумарасвами, Р. Кумарасвами, Ж. Борелля, В. Куинна, Дж. Катсингера, М. Али Лахани, М. Седжвика, А.Г. Дугина, Ю.Н. Стефанова,, а также близких этой школе А. Корбена, А. Соруша, М. Легенгаузена, иером. Серафима (Роуза), прот. И Мейендорфа, прот. А. Шмемана, В.Н. Лосского, Н.О. Лосского, В.В. Аверьянова, Г.Д. Джемаля.

Традиционалистическая школа есть попытка полного восстановления образа мышления человека, живущего в Традиции, потому понятие Традиции традиционалистами кристаллизуется до гротескности: гиперболистические приёмы неминуемы при обращении к познавательным способностям человека, живущего в эпоху симулякров.

Традиция есть цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи Священного – именно по этой причине Традиция именуется с заглавной буквы, в противовес традиции как устоявшегося образа социального бытия[8]. Священное здесь понимается не антропоцентрично (как психологический или коммуникативный консенсус[9]), но сакроцентрично, потому я воздержусь от генерации понятия Священного, как и все религиоведы, первыми использовавшие это понятие[10], сконцентрировавшись на обнаружении атрибутов Священного, первым из которых и является Традиция.

В онтологическом плане Традиция фиксирует постоянство и нерушимость связи с трансцендентным источником человеческого существования (родового и индивидуального) – это делает мышление стационарным и цикличным, радикально отличающимся от модернистского прогрессистского и эволюционистского мировосприятия. Традиция – не арсенал постулатов или гештальтов коммуникативного механизма[11], не

8 См.: Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в общественной мысли России (60-90-е годы XX века) // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1.- С. 73.

9 Пример такого определения (большинство современных религиоведов, вопреки приведённому примеру, продолжают уклоняться от наполнения понятии Священного): Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – С. 339.

10 См.: Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009. – С. 104; Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 11; Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 16.

11 См.: Быстров В.Ю. Понятие традиции и проблемы философии религии // Религиоведение. – 2004. – № 1. – С. 154; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – Л.: Наука, 1986. – С. 108.

предохранительный способ восприятия новаций[12], но цельное сознание, укоренённое в принципиальной нерасторжимости трансцендентного и имманентного начал, более того – в неправомерности самого такого разграничения[13]. Принадлежность к Традиции есть принадлежность к Священному, потому компоненты Традиции есть не столько пути к Священному, сколько *проявления самого Священного*. О знаковых пунктах традиционной религиозности (в онтологическом разрезе) будет сказано ниже, хотя приведённая дифференциация параметров традиционной духовности условна и имеет для нас характер лишь методологической опоры.

Цельность. Все элементы традиционного упования (культ, ритуал, догматическая, мировоззренческая и поведенческая сферы) связаны и равно представлены как эманации Святого[14]. В традиционной религии не существует «неважных» сфер, всяческое категориальное членение Традиции условно и носит чисто технический характер[15]. Для достижения высшей цели земной жизни важна повседневная укоренённость во всех без исключения элементах Традиции, достигших нас из глубины времён.

Рациональность и вербальность присутствуют в традиционной религии, но никогда не охватывают всех сфер упования[16], не подводят к приоритету объяснимого – над необъяснимым («туманным»), логичного – над иррациональным («глупым»,

12 См.: Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М.: Мысль, 1983. – С. 153.

13 Прот. Сергий Булгаков: «Наличие церковного предания вытекает из самотожества Церкви и единства живущего в ней Духа. Оно есть внешняя, феноменальная манифестация внутреннего, ноуменального единства Церкви» (Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. – Киев: Лыбидь, 1991. – С. 41).

14 См.: Nasr S.H., Jahanbegloo R. In search of the sacred: A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought. – Santa Barbara: Praeger, 2010. – P. 181.

15 См.: Дугин А.Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – С. 58.

16 См.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. – М.: Мысль, 1995. – С. 460.

«басней»)[17]. Собственно, десакрализация началась именно как гипертрофия одного из элементов внутренних элементов Традиции – рациональности (выродившейся в антропоцентризм). В Постмодерне мы можем наблюдать иную крайность – перевес иррационального, дикого, безумного и дурного, что зачастую выдаётся как отток от Современности в сторону Вечного[18]. Это одна из причин современной религиозной гальванизации, мировоззренческой и социальной архаизации и коллажности.

Традиционная христианская духовность тяготела к невербальности и символизму. Потому её лучшим знаком может считаться православная икона – «образ, относящий к Первообразу». Выполненное по очень строгим законам изображение используется не просто как подспорье осуществления культа – как часть самого культа[19]. Смысл традиционно-христианского иконопочитания состоит в постоянном обнаружении отсутствия границы между миром дольним и миром Горним[20]. Здесь символ – «не только означающее, но и означаемое»[21]. Потому «почтительное поклонение» перед иконой становится элементом «служительного поклонения», оказываемого Богу. Богословский и философский

17 Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 210.

18 См.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 38-48. Примечательно, что Православие, которое Горичева показывает как альтернативу хаосу Современности, ей очерчено весьма деконструктивистски, а в её терминологии деконструкция фактически уравнивается с апофатикой Православной Традиции. Эта радикальная и интереснейшая для нас мысль прямо выражена в другом произведении Горичевой: Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий Д. Ужас реального. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 173. Также о параллелях христианского апофатизма и постмодернового деконструктивизма, дающего дорогу псевдоправославным стилистическим натяжкам на альтернативу Современности – см.: Михайлова М.В. Апофатика в постмодернизме / Философская Самара [Самара, 2007] URL: http://www.phil63.ru/apofatika-v-postmodernizme (дата обращения 06.03.13).

19 См.: Бычков В.В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. – М.: Ладомир, 2009. – С. 313.

20 См.: Иоанн Дамаскин. Источник знания. – М.: Индрик, 2002. – С. 312.

21 Дугин А.Г. Философия политики. – М.: Арктогея, 2004. – С. 419.

смысл иконопочитания отражён в учении о «реалистическом символизме» св. Григория Паламы: символ не только указывает, напоминает, назидает, но является трансцендирующим, переносящим на Небо[22]. При таком подходе изменяется само представление о феноменологической границе человека и Бога, человека и мира, человека и человека – граница есть условность, вынужденное, педагогическое напоминание об изъяне (грехопадении), не позволяющем осуществить Переход.

Как и икона, сам ритуал не является лишь напоминанием, относящим к чему-то более важному (напр., догме вероучения). Напротив, вероучение призвано направить к ритуалу, посредством которого синергетическим содействием дающего благодать Бога и молящегося человека истончается граница, искусственно возведённая человеческим грехом. Помимо молитвы, атрибутика, священные артефакты, символика литургических текстов, движений, жестов направлены на ту же сотериологическую цель, потому невозможно в традиционной духовности выделить однозначно «первичные» и «вторичные» стороны. Потому рационалистическое оттачивание вероучения, его изложение, апология и исходящие из вероучения катехизация и педагогика являются, скорее, указателями на нечто более существенное в культе. Рассмотрение рационализированного богословия как предмета и объекта культа является важнейшей вехой в десакрализации христианской Традиции, осуществлённой в протестантизме.

Однако, не следует думать об иррациональности Традиции как о её качестве. Это сторона внешняя, но не сущностная. Согласно Традиции, творение и развитие мира и человека идут по определённому Замыслу, Логосу, однако только христианская философия претендует на обладание знанием о Логосе[23]. Логоцентризм всегда был и остаётся отличительной стороной христианской версии Традиции. Рациональность светская – побочный, секулярный отпрыск

22 См.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С. 268.

23 «Разумным существам присуща естественная красота – слово» (Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I-LX // Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. – М.: Мартис, 1993. – С. 16).

христианского логоцентризма, оторвавшегося от метафизики и мистики и ушедшего в дурную бесконечность антропоцентризма.

Сегодняшние имитации Традиции отмечены непоследовательностью, рваностью, произвольностью и принципиальным агностицизмом[24] – это и есть печать пострелигиозности, состоящей в симулятивности, защищающейся от обнаружения медийной напористостью. Постмодерн выработал сильнейшее противоядие против Традиции, уничтожив сами основания для её восстановления. Словами Дугина, «возврат к премодерну после того, как модерн фундаментально поработал – это возврат не к полноценной картине, а к фрагменту, к расчленённой и разбитой системе»[25]. Потому почти всякое сегодняшнее упорство в стремлении к традиционности скатывается лишь в имитацию традиционности, причём, достаточно плоскую и плоскостную.

Потусторонность. Трансцендирование всех сфер бытия – отличительная черта Традиции, и в этом смысле понятие «Традиция» равняется понятию «Сакральному», используемому, с подачи Р. Отто и М. Элиаде, как *ощущение* Божественного наполнения мира и единства мира в Боге[26]. Таким образом, понятие сакральности «подпорчено» антропометрикой, и, как следствие, зачастую понятие «Традиция» ассоциируется с «мифом», а «миф» массовым сознанием воспринимается как архаический осколок, хранящий *отпечаток* былой чувственности.

Мы, в рамках Традиционалисской школы, используем конструкт «Традиция» как утверждение наличия священных смыслопередач Исконного, в которых человек – участник, но не

24 См.: Гофман А.Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 242-243; Полонская И.Н. Социокультурная традиция: онтология и динамика: Автореф. … докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону: РГУ, 2006. – С. 12.

25 Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009. – С. 68.

26 См.: Труссон П. Сакральное и миф / Nationalism.org: Русский национализм [б/м, б/г] URL: http://www.nationalism.org/rnsp/Docs/bibliotec/Trusson_.htm (дата обращения 06.03.13).

творец; часть мифа, но не зритель. Традиция есть не только рециклирование смыслов, как раскрытие смыслов изначальных[27].

В Традиции нет чёткого разделения бытия на трансцендентное и имманентное[28], потому нельзя воспринимать Традицию сугубо как цепочку неких смыслопередач[29]. С одной стороны, в мире выделяются три сферы: Божественная, Священная и мирская (профанная). Они не являются онтологическими, они представляют собой последовательное отступление от полноты Божественного. Зримо это отражено, к примеру, в планировке православного храма:

I. *алтарь* (место присутствия Бога), куда могут входить только посвящённые. Среди посвящённых есть внутренняя иерархия, лишь некоторым из них дозволяющая прикасаться к священным предметам.

II. *молитвенный зал* (пространство священнодействия) – место осуществления литургической, ритуальной и молитвенной связи.

III. *притвор* (заземлённая, мирская, «безбожная» часть храма) – прихожая, в которой могут находиться нехристиане, а также грешники, своей деятельностью отдалившие самих себя от Священного[30].

Материализуясь, Сакральное сворачивается, обрастает напластованиями плоти и предстаёт перед нами как *«мир сей»*. Но, во-первых, материальное освящено Священным, скрытым и сдавленным

27 См.: Cutsinger J.S. An Open Letter on Tradition // Modern Age. – 1994. – Vol. 36:3. – P. 2.

28 Подробно это отражено в учении св. Дионисия Ареопагита (Псевдо-Дионисия). О традиционно-православной отрицании барьера между Тем и Этим мирами: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С. 186-190; Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С. 257 и слл.

29 См.: Hemming L.P. Heidegger and the grounds of redemption // Radical Orthodoxy: A new theology / Ed.: Milbank J.,Pickstock C., Ward G. – London: Routledge, 2002. – P. 92.

30 Эта тема заключена в афоризм Элиаде: «Как бы ни был грязен Мир, он постоянно очищается святостью алтарей» (Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 44).

внутри. Во-вторых, по православному учению, материя существует не самостоятельно, а в силу Божественного замысла и действия Святого Духа. По этой причине в Традиции нельзя вычленить чисто духовные виды деятельности (лишённые всякого материального приложения), и чисто материальные (несущие исключительно посюстороннюю нагрузку). При молитве адепт традиционного христианства обращается к иконе, совершает телесное крестное знамение и поклон; с другой стороны, любая деятельность обязательно должна быть освящена молитвой или особым священнодействием. По традиционно-христианскому упованию, разделение на священное и профанное – временное и ситуативное (результат грехопадения). Всё изначально священно; «профанность» – лишь результат особой человеческой деятельности по сокрытию Священного[31]. «Мирское» ждёт освобождения от сокровенности в итоге человеческой истории, уничтожающей саму себя[32].

Традиция – дело не человеческое. Человек может быть или не быть лишь орудием *само*реализации Традиции; но полноправным субъектом Традиции является *действующий* Бог[33]. Св. Ипполит Римский – один из первых авторов понятия «Священное Предание»[34] – писал: «Дух Святой дарует непреклонно верующим совершенную благодать, чтобы знали те, кто стоит во главе Церкви, каким образом следует все передавать и оберегать»[35]. Благоговейное хранение изначальных смыслов

31 См.: Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 126-132.

32 См. слова св.апостола Павла в послании к Римлянам, где подробно сопоставляется христоцентризм с языческой сакрализацией мира: «Мы знаем, что вся тварь вместе стонет и мучится родами доныне. Более того, имея и сами начаток Духа, мы стонем и сами в себе, ожидая усыновления, искупления *тела* [выд. – К.Т.] нашего» (Рим., 8: 22-23).

33 См.: Hemming L.P. Heidegger and the grounds of redemption // Radical Orthodoxy: A new theology / Ed.: Milbank J., Pickstock C., Ward G. – London: Routledge, 2002. – P. 96.

34 Не считая, разумеется, библейского «paradóseiç», «traditiones» (См., напр.: 2 Фес., 2: 15).

35 Ипполит Римский. Апостольское Предание // Богословские труды. Сб. 5. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1970. – С. 283.

сущего – цель традиционной духовности. Выпадение из Традиции как непрерывного энергетического потока (обрисованного св. Григорием Паламой[36]) чревато секулярным разделением любой стороны бытия на форму и содержание[37] – то, что мы фиксируем мир двойственным, в Традиции объясняется инвалидной природой человека, его отпадением от Изначальности[38]. Двойственный мир, разграниченный на количественную сторону, наблюдаемую нами, и качественную, о которой можем лишь догадываться, даёт дорогу воинственным форматам секуляризма – материализму (как «здравосмысленному» отрицанию идеального) и постмодернизму (как игре на самой двойственности человеческого ума – его ноуменально отравленной способности воспринимать только феноменальную сторону бытия).

Традиция эзотерична, однако «эзотеризм» следует понимать вне популярного оккультного клише. Мы используем понятие «эзотеризм» в его буквальном значении – в как «надмирность». Традиция своими многочисленными методами и инструментами непрестанно указывает на Изначальность, пропитывающую материальное бытие. В данном исследовании мы исходим из учения христианского крыла Традиционалистической школы, согласно которому, причиной внутреннего духовного динамизма Традиции является логоцентризм – верность изначальной программе творения мира и человека, верность замыслу, открывающемуся пытливому и подготовленному уму[39]. Собственно, способы подготовки ума к тому, чтобы не выпадать из видения изначальной Программы, и составляют Традицию.

36 См.: Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2003. – С. 411-450.

37 См.: Cutsinger J.S. The Yoga of Hesychasm / Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity [Vancouver, 2012] URL: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw10_cutsinger.html (дата обращения 06.03.13).

38 См.: Дугин А.Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – С. 278 и слл.

39 См.: Borella J. The secret of the Christian way. – NY.: State University of New York Press, 2001. – P. 24.

Виталий Аверьянов уточняет: «Христианский «эзотеризм», как, впрочем, и любой настоящий «эзотеризм», состоит не в *сокрытии* человеческой силою какого-либо знания, но в *откровении* нечеловеческого знания и света, которое дается немногим избранным. Настоящий «эзотеризм» открыт миру и светит миру, и светит в истории, но мир и история не видят и не объемлют его»[40]. В постсекулярную эпоху тоска по примордиальной цельности ума может перейти в две формы, анализом которых мы и занимаемся: постмодернистская фальшивая всесочленённость и традиционалистическая сакрализация. Но нельзя уравнивать понятия Традиции и традиционализма, Сакрального и сакрализации. Традиция никак себя не обозначает – для стоящего в ней достаточно самого этого стояния, чтобы ощущать Горний мир, отнесённость к которому составляет назначение человека как проекта. Традиционализм негативен по природе – он исходит из ситуации отсутствия или помрачения Традиции в уме современного человека[41]. Потому традиционализм активен – его деятельность заключается в прорыве сквозь миражи десакрализации и в «оседлании тигра» – умении использовать эти миражи для патологоанатомического обнаружения внутренней пустоты и обеспредмеченной жажды обретения истинных оснований бытия.

Преемственность. «Традиция – это передача комплекса укоренённых способов облегчения нашего понимания сущностных принципов универсального (вселенского) порядка, так как без посторонней помощи человеку не дано понять смысл своего существования»[42]. Традиция есть циркуляция изначального смысла, «форма социокультурного наследования, организованная таким образом, чтобы обеспечить адекватное возобновление

40 Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. – 2000. – № 2. – С. 50.

41 У Эволы, интерпретирующего Александрийскую школу православного богословия, это умаление названо «сокращение степени света» (Эвола Ю. Что такое «метафизическая реальность»? // Эвола Ю. Абстрактное искусство / Ред. Сперанская Н.В. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 110).

42 Де Бенуа А. Определение Традиции // Полюс. – 2008 – № 1. – С. 3.

вложенного в нее содержания»[43]. Передача эта осуществляется в двух измерениях: *вертикальном* (историческая преемственность, раскрывающаяся посредством особых символических действий, совершаемых жречеством[44]) и *горизонтальном* (общинность/соборность, иерархичность и кастовая структура общества, гендерное и возрастное неравенство[45]).

Традиция не возникает, не изменяется, не расширяется и не дополняется[46]. Принципиально подчеркнуть, что под Традицией мы понимаем не совокупность обрядов и образов, не исторически сложившийся цивилизационный контекст в своём бытовом измерении – такое понимание, напротив, противотрадиционно[47]. Под Традицией мы подразумеваем цепь смыслораскрытия Sophia Perennis – изначального Знания, постепенная утрата которого и стремление заменить объявляющиеся пустоты суетливой активность ума – суть наполнение всей человеческой истории[48].

43 Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. – 2000. – № 2. – С. 43.

44 См.: Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М.: Акад.Проект; Трикста, 2010. – С. 415; Schuon F. General Considerations on Spiritual Functions // Aymard J.-B., Laude P. Frithjof Schuon: life and teachings. – NY.: State University of New York Press, 2004. – P. 130.

45 См.: Дугин А.Г. Пути Абсолюта // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. – М.: Арктогея-Центр, 1999. – С. 126-134; Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М.: Акад.Проект; Трикста, 2010. – С. 459.

46 См.: Lakhani M.A. Understanding “Tradition” / Religio Perennis [2003-2007] URL: http://religioperennis.org/documents/Lakhani/UnderstandingTradition.pdf (дата обращения 06.03.13).

47 См.: Генон Р. Царство количества и знамения времени // Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – С. 628; Nasr S.H., Jahanbegloo R. In search of the sacred: A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought. – Santa Barbara: Praeger, 2010. – P. 204. Также весьма примечательным является разделение традиции и обычая, в секулярном ключе проводимое советскими философами – напр.: Плахов В.Д. Традиции и общество. – М.: Мысль, 1982. – С. 15; Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М.: Политиздат, 1976. – С. 9 и слл.

48 См.: Guénon R. Essential Characteristics of Metaphysics // The essential René Guénon: metaphysics, tradition, and the crisis of modernity / Ed. Herlihy

Традиция есть постоянное напоминание об отсутствии сущностной границы между Горним и Дольним[49]. Лишь человеческая деятельность, являющаяся следствием активности помутнённого грехопадением разума, есть установление этой *якобы-границы*. Традиция неизменна, только может замутняться её восприятие человеком. Н.П. Аксаков писал: «Предание в истории может систематизироваться, производить выводы из вложенных в него посылок, но не может включать в себя новые начала, обогащаться новыми элементами»[50]. Мистически воспринимаемое знание, передающееся из века в век, не является мёртвым слепком с ушедшей реальности – напротив, чем дальше мир своей нарастающей беспорядочностью удаляется от своего Начала, тем больше напряжённой динамики просвечивается в Сакральности, возрождаемой немногими и сохранённой единичными.

Единоцентризм. Словами Генона, «развитие всякого проявления с необходимостью предполагает всё большее удаление от принципа, из которого оно исходит. <…> Это падение может быть охарактеризовано как прогрессивная материализация, так как выражение принципа есть чистая духовность»[51]. Таким образом, Традиция есть строго отцентрированная сфера мышления и чувствования. Всякая деятельность в традиционном обществе подчинена сакральным смыслам, и смыслы эти вполне артикулируемы для каждого адепта[52]. Смысл этот чёткий именно в силу отсутствия множественности подходов к его ядру. Вариативность допускается только в феноменологических

J. – Bloomington: World Wisdom, Inc., 2009. – P. 102; Quinn W.W.,Jr. The Only Tradition. – NY.: State University of New York Press, 1997. – P. 12 & furt.

49 См.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С. 253 и слл.

50 Аксаков Н.П. Предание Церкви и предания школы // Богословский вестник. – 1908. – Т. 1. – № 2. – С. 376.

51 Генон Р. Кризис современного мира (пер. Любимовой Т.Б.) // Генон Р. Избранные произведения. – М.: Беловодье, 2004. – С. 160.

52 См.: Cutsinger J.S. Femininity, Hierarchy, and God // Religion of the Heart: Essays Presented to Frithjof Schuon on His Eightieth Birthday / Ed. Nasr S.H., Stoddart W. – Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991. – P. 92.

сферах Традиции, но даже в этом случае вариативность – лишь разнообразие способов восприятия конкретных предписаний традиционной духовной практики, но никак не разномыслие о методах достижения верховной цели[53].

Понятие индивида, хотя генетически и происходит из христианства[54], но происходит как незаконнорождённое дитя, не имеющие прав наследства. В Традиции индивида попросту не было – он фигурировал лишь как логический конструкт и своё выражение имел только по мере своего трансцендирования – устремлённости ко спасению[55]. Потому Традиция не могла знать множественности – субъект никогда не уравнивался с индивидом, центр миропонимания всегда был надындивидуальным. Субъектом мировосприятия могла быть национальная или цивилизационная духовная инерция или отдельная поместная Церковь в своей духовной практике. Посему диалог между версиями Традиции вёлся на гораздо более фундаментальной основе, чем предполагает сегодняшнее «сектоведение» или «ересеборчество». У спорящих сторон было единое основание – стояние в разных версиях единой примордиальной Традиции; спор вёлся не о правомочности этих версий, но о степени близости их к сакральному ядру, к Полной Традиции. Потому в христианской Традиции так демонизировалась *ересь* – она расценивалась не юридически, а метафизически – как перекрывание подступа к Священному. Это перекрывание искажало сам ум человека; мышление продолжало

53 Феноменологическое измерение традиционной духовности выходит за рамки данного текста и долженствует быть представлено в последующих статьях.

54 Арон Р. Введение в философию истории. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 477; Вениамин (Новик), игумен. Христианство и общечеловеческие ценности / Orthodoxia [Вена, 2007] URL: http://orthodoxia.org/lib/1/1/15/3.aspx (дата обращения 06.03.13).

55 См. об этом: Шмеман А., прот. Авторитет и свобода в Церкви: Доклад, прочитанный на съезде РСХД в Бьевре 14 мая 1967 г. / Сайт об отце Александре Шмемане [б/м, б/г] URL: http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_1.html (дата обращения 06.03.13).

развиваться в обмирщённой тени и пользоваться лишь собственными, энтропическими силами разума, всё больше удаляющегося от истинного, внеиндивидуального центра своих возможностей по мере исторической регрессии.

Никакая из версий Традиции не предполагала вариативности подходов, хотя тщательно рассматривала духовный опыт противоборствующей версии. Традиция – это не совокупность идей, но некий язык, особое видение, генетически происходящее из исконной, доисторической духовности[56]. В этом – принципиальное отличие традиционной духовности от современного постмодернистского экуменизма. Внутри себя каждая версия Традиции была цельной и иерархичной, не допускающей вкрапления чуждого духовного опыта и даже стиля богословствования[57]. Представление о единой Истине, являющейся предикатом для любого частного мышления и мироощущения, придавало традиционному сознанию цельность, осмысленность и стержневую укоренённость в нерукотворных инстанциях «Духа», «Крови» и «Почвы».

По мере мировой (западной) секуляризации Бог и Священное были устранены из центра сознания, однако Центр продолжал оставаться, видясь вакансией для фантомных модернистских богозаменяющих версий – «Человека» и «Общества». Крушение Модерна раскрошило и само центральное место, обрекши западническое сознание на принципиальную децентрированность[58] и недоверие любым попыткам обосновать наличие Центра.

Иерархичность. Этот принцип логически исходит из единоцентризма традиционной духовности и представляет собой *упорядоченность и внутреннюю сложность вокруг ядра.* Невзирая на отсутствие «неважных» сфер и равносильность всех элементов

56 См.: Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2002. – С. 87-88.
57 См.: Guénon R. Perspectives on Initiation / Ed. Fohr S.D. – NY: Sophia Perennis, 1946. – P. 48 & furth.; Феодор Абу Кура. Различие и объяснение терминов // Византийская философия. Т. 7. Полемические сочинения. – Краснодар: Текст, 2011. – С. 173-193.
58 Манифест децентрации – см.: Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Акад.Проект, 2010. – С. 237-238.

традиционной духовности, они находятся не только в связанности, но и в неравной соподчинённости[59]. Догмат как основная установка веры является вершиной пирамиды традиционной религии. Литургизм и ритуализм – середина; «бытовой тоталитаризм» (как освящённость всех аспектов бытия, повседневности) – низ этой пирамиды. «Весь мир для традиционалистов насквозь символичен и насквозь иерархичен»[60], никакой одинаковости и однородности в нём не может быть[61].

Однако, сакроцентризм Традиции предполагает, что индивид, становясь человеком, двигается внутри этой лестницы снизу вверх, *от осуществления культа – к его словесной кристаллизации*. В отличие от постпротестантского представления о духовности, распространившегося даже в околотрадиционных упованиях, духовная жизнь верующего начинается не с воображения (интерпретативного «осознания») предмета веры, но с ритуального основания, постепенно приводящего к отпечатыванию предмета веры в подготовленном сознании[62].

Традиция внутренне сложна, она сама вырабатывает не только иерархию осуществления самой себя, но и специальные религиозные, политические и социальные институты, развивающие разные стороны осуществления Традиции. Аверьянов: «Полная традиция включает в себя помимо собственно традиции (как ее внутреннего принципа, то есть упорядоченного наследования): разработанную *систему* моделей наследования, обеспечивающую надлежащую сохранность каждой входящей в нее модели; мировоззрение, то есть *систему* представлений, поддерживающих традицию интеллектуально, в том числе идеологически; институты и

59 См.: Генон Р. Кризис современного мира (пер. Мелентьевой Н.В.) // Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – С. 39.

60 Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. – 2000. – № 2. – С. 42.

61 См.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 7.

62 Ср.: «Вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер., 31: 33).

организации, обеспечивающие последовательный и правильный процесс наследования, как то: систему воспитания, систему образования, систему рекрутирования и инициации восприемников традиции»[63]. Онтологическим измерением этого параметра является «иерархия смыслов» – опасное представление о «первостепенном», «вторичном», «третичном» в религии. Подчеркнём: это представление *онтологично, но не гносеологично*: оно не допускает пренебрежения некими сторонами духовности по причине их невербальности, не настаивает на приоритете рациональности вообще, понимаемости – над бытийственностью[64]. При таком подходе от верующего в качестве первого шага духовной жизни требовалось не осознание предмета веры, но врастание в ритуал.

Десакрализация[65] ума выражается в том, что представление о внутренней иерархичности уровней приближения к Святому, во-первых, полностью перешло на понятийный уровень; во-вторых, понятийность заменила бытийственность, открывая дорогу для будущей виртуализации сознания. Вхождение в религию уподобилось вступлению в клуб или партию, а феноменологическим измерением веры стало мировоззрение или идеология, но никак не сам культ.

При представлении о внутренней иерархичности, переход от третичного к первичному возможен только через вторичное[66]. «Первичное» и последующее ни в коем случае нельзя понимать в смысле «важное»/«неважное» – речь идёт о *лестнице смыслооткрытий*[67]. Интуитивное схватывание более высоких пластов

63 Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. – 2000. – № 2. – С. 47.

64 См.: Nasr S.H. The Need for a Sacred Science. – Richmond: Curzon Press Ltd., 2005. – P. 28.

65 В терминологии Виталия Аверьянова – «детрадиционализация» (Аверьянов В.В. Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века: Автореф. дисс. … докт.филос.наук. – М.: ГАСК, 2012. – С. 21).

66 См.: Cutsinger J.S. Toward a Method of Knowing Spirit / James S. Cutsinger [Columbia, USA, 2007] URL: http://www.cutsinger.net/pdf/method_of_knowing_spirit.pdf (дата обращения 06.03.13).

67 См.: Quinn W.W.,Jr. The Only Tradition. – NY.: State University of New York Press, 1997. – P. 23.

духовности вполне может осуществиться, но неподготовленный неофит легко может впасть в губительное самомнение («прелесть»[68]). Богослужебное действие, обряд, каноническая формулировка, написанное слово и устно переданное правило, икона, храмовая архитектура и планировка, символика облачений и предметов, представление о чистом и нечистом, правила запрета/допуска к Святыни – все эти элементы традиционной духовности являются ментальной и смысловой лестницей, ведущей верующего от уровня к уровню.

Словами Сидаша, «иерархия никоим образом не означает институции»[69]: иерархия есть не «святая власть», не «святость власти», но «власть Святого». Любые попытки «упорядочить» иерархию усилиями разума переходят либо в католическую институциализацию социальную, либо в протестантскую институциализацию понятийную, либо в неоправославное кентаврическое переплетение обеих позиций[70].

Ритуализм. Торчиновское определение ритуала: «Совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию»[71]. Такое понимание мы используем только отчасти, ибо с традиционалистской точки зрения, оно отображает лишь

68 Подробно об этом на языке православного богословия – см.: Григорий Синаит. Творения. – М.: Новоспасский м-рь, 1999. – С. 84-93; Игнатий (Брянчанинов), еп. О прелести // Игнатий (Брянчанинов), еп. Аскетические опыта. Т. 1. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. – С. 88-102.

69 Сидаш Т.Г. От Евангелия к Единоверию / Сайт Тараса Сидаша. [СПб., 2009-2012.] URL: http://sidashtaras.ru/?idx=425 (дата обращения 06.03.13).

70 Об этом кентавризме – см.: Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие // Мельников Ф.Е. В защиту старообрядческой иерархии. Блуждающее богословие. Об именословном перстосложении. – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2002. – С. 111-316; Самарин Ю.Ф. Сочинения Т. 5. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. – М.: Изд-во А.И. Мамонтова и К°, 1880. – С. 3-164.

71 Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психопрактика). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 67.

внешнюю, психологическую сторону ритуала. Однако, Торчинов указал на главное для нас – на сакральный смысл ритуала[72]. Большинство же современных исследователей воспринимают ритуал сугубо психологически – как способ психической акцентуации, социального упорядочения и семиотической коммуникации[73]. Назначение и внутренняя сторона ритуала – «эха и отражение Бога»[74] – есть непосредственная связь с Сакральным, содержащим в себе архетип человека[75]. Связь эта вполне может и не обнаружиться при несознательном исполнении ритуала[76], однако, сознательность при осуществлении этой связи

72 Арнольд ван Геннеп указывает на важнейшее значение обряда (ритуала) – налаживание перехода между Истинным миром (сакральным) и удаляющимся от него Покинутым миром (профанным). Однако ван Геннеп указывает на наличие в мире профанном определённых энергетических локусов, делающих необходимыми особые обряды – удержания. См.: Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 7-18.

73 См.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб.: Наука, 1993. – С. 5-37; Бернштейн Б.М. Традиция и социокультурные системы // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 107-108; Евзлин М. Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993. – С. 204-205; Жирар Р. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – С. 332-376; Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное – М.: ОГИ, 2003. – С. 151-244; Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000. – С. 152; Левинтон Г.А. Ритуалы и ритуализированные формы поведения //Рациональность и семиотика поведения: Материалы НМС. – Киев, 1988. – С. 53; Мосс М. Очерк и природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного: Избранные работы. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 16 и слл.; Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности / Ред. Шамин А.Н.. – М.: Наука, 1982. – С. 16

74 Cutsinger J.S. An Open Letter on Tradition // Modern Age. – 1994. – # 36:3. – P. 7.

75 Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 100.

76 См.: Шмеман А., прот. Литургические символы и их богословское истолкование // Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday / Ed. Constanelos D. – Brookline, MA, Hellenic College Press, 1981. – P. 91-102; Шмеман А., прот. Таинство и символ / Око церковное: литургическая библиотека [б/м, 2000-2005] URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/tainstvo.html (дата обращения 06.03.13).

вовсе не принципиальна – важны слова, поза, движение, предмет, символика – они все вместе взятые открывают врата восприятия не разуму, но человеческой сокровенности[77]. Не педагогическое или теологическое измерение ритуала господствует в Традиции – наоборот, саму Традицию можно назвать ритуалом, в котором педагогическое и теологическое измерения являются подсобными. Ритуал изымает из профанности-повседневности и вводит в священное время и священное пространство Богослужения[78], цель которого – познание Истины через *сопричастность* Ей[79]. Таким образом, ритуал *теургичен* по своей сути; его совершение есть сопричастность Священному[80]; участие в ритуале уже есть шаг к обожению[81]. Ритуал скрыто содержит в себе то, что он отображает (в этом смысл православного иконопочитания)[82].

«Все священные символы являют собой и в себе истинную Реальность, которую абсолютно адекватно раскрывают и

77 См.: Бурдьё П. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 406; Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 10.

78 См.: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х тт. Том 1. Раннее христианство. Византия. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 549 и слл.; Михельсон О.К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 57.

79 См.: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х тт. Том 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 311.

80 ««Работая с хаосом», повторяя ритуальную космогонию, жрец становится демиургом, деятельность которого состоит в приведении вещей «из беспорядка в порядок»» (Евзлин М. Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993. – С. 191). Об этом же: Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 32.

81 Ср. слова старообрядческого мыслителя Владимира Рябушинского: «Сильно помрачённое или обедневшее религиозное чувство через повреждённый обряд часто в конце концов приводит людей к явное ереси. Бывает и обратное – сохранённый правильный обряд от ереси возвращает к истинной вере» (Рябушинский В.П. Русская икона // Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство / Сост. Нехотин В.В., Гринберг М.Л. – М.: Мосты культуры, 2010. – С. 219).

82 См.: Дугин А.Г. Пути Абсолюта // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. – М.: Арктогея-Центр, 1999. – С. 76.

передают»[83]. Постмодерн вовлекает в себя ритуал на игровом уровне, используя именно плоскостное определение ритуала – как средства коммуникации и создания определённого знаково-смыслового поля, необходимого людям Современности для отвлечения от угнетающей реальности в ненавязчивую иллюзию. Однако, даже «плоскостные» интерпретаторы ритуала подчёркивают отличие ритуалистики традиционной от ритуалистики современной – в традиционном обществе ритуал является конкретным средством для достижения определённой цели, заключающейся *вне* этого ритуала[84]. Напротив, в пострелигиозной игре важно само ритуальное действие, а воспоминание об этом совершении трактуется как некий мистический акт[85]. При всём том, в Традиции цель использовании ритуала (сакральная либо посюсторонняя) никогда не отрывалась от повседневности, и сопряжённость Того и Этого миров являлась неутилитарной целью ритуала.

Здесь изложены онтологические особенности традиционной духовности. Разумеется, к перечисленным параметрам нельзя свести всю духовность Традиции, так как, во-первых, здесь ради чистоты повествования вовсе не приведены феноменологические параметры. Во-вторых, означенное в начале повествования использование модернистского понятийного инструментария позволяет нам очертить традиционную духовность лишь в общих чертах, грубыми мазками. Однако, другой эпистемологической возможности не видится: религиозность Традиции измеряет себя в собственных

83 Флоровский Г., прот. Бессмертие Души / Азбука веры: православная энциклопедия [б/м, б/г] URL: http://azbyka.ru/knigi/florovskij_bessmertie_dushi-all.shtml (дата обращения 06.03.13).

84 См.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб.: Наука, 1993. – С. 22.

85 В этом – основание современной харизматики как неохристианского, так и неоязыческого форматов. Духовность, основанная на ритуалоощущении и воспоминании этого чувства описал современный философ-неоязычник Гус Ди Зерига: Ди Зерига Г. Христиане и язычники: Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. – М.: Фаир-Пресс, 2002. – С. 79-95.

понятиях[86], не позволяющих современному человеку распознать этот язык. Постмодернистское религиоведение, напротив, тяготеет к понятийной эксцентричности, не дозволяющей никаких общих понятийных оснований. Потому не вполне правомочное использование модернистской терминологии и методики является единственной возможностью очерчивания каркаса духовности Традиции, в равной мере противостоящей как Новому времени, так и Постмодерну.

86 Например, «прелесть», «благочестие», «стояние в вере», «возведение ума», «скверна», «бдение».

Гуцуляк О. Б.

ГАБРИЭЛЬ ОНОРЭ МАРСЕЛЬ: ПУТЬ К СВЕТУ

Участник первого конгресса правых в защиту культуры, французский философ-персоналист **Габриэль Онорэ Марсель** (1889-1973) за два года до своей смерти издал книгу **«В путь, к какому свету?»** (“En chemin, vers quelle lumiere?”), в которой с автобиографической точностью описал свой **путь к «традиционализму».**

Евангельское учение он воспринял как «универсальность человеческих и христианских ценностей», но не сводил его к «этическому конформизму». Вопрос традиции для него особенно стал важным. В 1962 г. Центр итальянской жизни организовал «Международную римскую встречу, посвященную культуре», темой было «Современное определение традиционалистских ценностей», по результатам её была издана книга “Autori vari. Incontro romano della cultura” (Roma, 1962). На этой встрече Г. Марсель сделал вступительный доклад и выдвинул «теорию метафизической, традиционалистской и новаторской правой». Спустя десять лет он изложил свою позицию еще более четко в статье «Интеллектуальная протяженность Европы», опубликованной римским журналом “La Destra”. А еще через несколько месяцев Г. Марсель выступил в Турине на «Первом Международном Конгрессе в Защиту Культуры (Интеллектуалы за Свободу)» с докладом «Размышления об антикультуре – не являются ли сами агрессоры осужденными?». Под агрессорами он имел в виду как фанатиков всех идеологических течений, так и т.н. «дурных пастырей» (преступление последних состоит в девальвации понятия «духовные ценности»). Речь в докладе шла об основных ценностях европейской цивилизации, которую необходимо защищать во имя традиции. Он напомнил, что Поль Валери видел в Европейской цивилизации тройное наследие – Греции, Рима и Иерусалима, но сам он в корне не согласен с данным подходом. Характерной чертой Европы он считает ее доказанную способность оставаться «активно открытой» влияниям других культур, испытывая их

воздействие, но не растворяясь в них. Среди людей, положивших начало тому, что мы называем Европой, он назвал Эразма Роттердамского, потому что именно в нем видел соединение упорной, подлинной воли, мужественного критицизма и терпимости. «... В общем, – писал Г. Марсель, – понятие «Европа» заставляет нас постоянно обращаться к тому гуманизму, который сегодня некоторые люди, исходя из случайных и порой противоречивых постулатов, пытаются объявить мертвым». Он разразился острой критикой взглядов Ж.-Ж. Руссо, который приписывал каждому человеческому существу изначальное «доброе начало». Эта концепция, по мнению Г. Марселя, является абстрактной, мифической и не выдерживающей серьезного анализа. Именно сущность гуманизма состоит в том, чтобы «отказаться от всякого догматического истолкования» на природу и сущность человека и обязывает к непременной «ясности мысли».

Г. Марсель на первый план выдвигает поиски человеком своего Я, своей неповторимой духовности. В этой духовности чувствам, эмоциям, интуиции человека придано не меньшее значение, чем разуму. **«Исправляя», расшифровывая Декарта, Марсель формулирует тезис: «Я чувствую, следовательно, я существую».** Ничто не утешает человека; ему не гарантируется ничего, **кроме постоянного поиска пути к духовному совершенству. Homo viator (человек-пилигрим, вечный путешественник)** – вот, согласно Марселю, наилучший образ человеческой сущности. В отличие от философов, которые более склонны говорить о «попечении» Бога над судьбами человеческими, Марсель подчеркивает и драматизирует моменты жизни человека в современном мире, такие как страх, отчаяние, покинутость, отчужденность.

Г. Марсель **критикует «индустриальное общество»,** считая практическим эквивалентом «духа абстракции» функционализацию, обезличение, «омассовление» человека, «распыление» личности в обществе. Марсель рассматривает **технический прогресс, организованность, планирование, коллективизм**

как возрастающую угрозу антииндивидуалистических сил, направленных к гибельному растворению личности в обществе. Надежды на «собственную мудрость» чисто научного и технического прогресса Марсель считает беспочвенными. И хотя он не собирается впадать в «упрямую подозрительность по отношению к науке и технике», но и не соглашается с тем, что наука и техника сами по себе могут наделить нашу жизнь мудростью и смыслом. Марсель подвергает критике подход, широко распространившийся в XX в., принявший самые различные формы и претендовавший на быстрое решение всех социальных проблем, – его Марсель называет «практическим антропоцентризмом». Несмотря на мудреное философское название, речь идет о тех умонастроениях и духовно-мировоззренческих принципах, которые нам хорошо известны, ибо в нашей стране они особенно глубоко укоренились и воплотились в желании «менять течение рек», «сдвигать высокие горы», «не ждать милостей от природы...» Марсель – в присущей ему мягкой дискуссионной манере, но тем не менее вполне твердо и ясно – отвергает «наивную дерзость», «самонадеянность» подобной позиции. И не случайно он иллюстрирует суть практического антропоцентризма следующими словами Максима Горького: «Для меня нет другой идеи, кроме идеи человека: человек, и только человек, на мой взгляд, – творец всех вещей. Это он творит чудеса, а в будущем он овладеет силами природы»».

Католиком Г. Марсель стал, будучи взрослым, зрелым, самостоятельно мыслящим человеком (в 40 лет, 1929 г.). Психологическим толчком стал рассказ родственников о том, что за несколько дней до своей смерти (а Г. Марселю было тогда четыре года) его мать пригласила священника, приняв обряд крещения. Это потрясло Габриэля, возникла мысль о возможности потустронней встречи с матерью. Позже он пишет знаменитую пьесу «Иконоборец», центральная идея которой заключается в том, что **духовное общение с дорогими нам людьми, которых уже нет в живых, возможно**.

Одним из методов такой связи с ушедшими и спасения от утрат и одиночества он считает **музыку**. В **поэзии и литературе** Марсель находит поистине чудодейственное **царство духа, где накапливается лишь требующая перевода на философский язык трепетная человеческая мудрость** (потому толкование поэзии, например «орфизма» Рильке, выдающегося немецкого поэта XX в., занимает заметное место в творчестве философа, писателя, драматурга Марселя). Освободившись от эгоцентризма, **человек способен на истинно духовную коммуникацию с другими людьми**. **Тогда он открыт и нетленным общечеловеческим ценностям.** «В этой перспективе – пишет Марсель, – может проясниться, что истинная мудрость нашего века, века абсолютной необеспеченности, заключается в том, чтобы с необходимым благоразумием, но и не без трепетного восторга искателей пуститься по тропам, ведущим, не скажу за пределы времени, но за пределы нашего времени – туда, где технократы и статистики, с одной стороны, инквизиторы и палачи – с другой, не только теряют почву под ногами, но исчезают, как туман на заре прекрасного дня». Прорыв в какой-то новый, пока неведомый мир человеческого бытия невозможен без собственных усилий индивидов. Здесь – призвание каждого человека, причем, готов признать Марсель, даже независимо от его отношения к вере. А поскольку каждый из нас призван прояснить очертания нового мира, вглядеться в него и открыть его многомерность, то и самому простому, неподготовленному человеку предопределены философские дерзания.

Главным стержнем его мироощущения становится «тайна» – тайна рождения, тайна смерти человека, тайна потустороннего мира, глубоко запавшая в душу надежда на то, что возможна встреча с дорогими нам людьми, «там, когда ...». Именно «тайна» единственная объединяет человечество: «Без тайны жизнь была бы невыносимой». **Тайна бытия может открываться существу только в состоянии сосредоточения.** Это медитативное состояние глубинной сосредоточенности позволяет ощущать свою

свободу и свою связь с Богом. **Молитва Богу является единственным способом мыслить о нем**. Конкретные подходы к онтологической тайне следует искать не в логическом мышлении, а в **выявлении духовных данностей – таких как верность, надежда, любовь.** Именно сосредоточенность на собственных духовных особенностях позволяет нам познавать самих себя.

Г. Марсель формулирует одну из важнейших тем феноменологической философии: **тему собственного тела человека**, которое является экзистенциальной опорой индивида в мире, безусловным показателем его причастности миру. **Тело обладает качеством абсолютного посредника,** помимо которого мы не имеем никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. **Осознание своей воплощенности**, т.е. **мистической связи духа с телом**, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию, – исходный пункт экзистенциональной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает вписанность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти.

Способом такого преодоления является **надежда**. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна, по Г. Марселю, только в мире, где есть место чуду. Истоки «реки надежды» не находятся непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Мысль о самоубийстве заложена в самом сердце человеческой жизни, которая в силу погруженности в обладание видится себе лишенной смысла. Условия, в которых возможна надежда, строго

совпадают с условиями, приводящими в отчаяние. Во власти человека положить конец если не самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, ее конечному и материальному выражению, к которому, по мнению самоубийцы, эта жизнь сводится. На самом деле самоубийство представляет собой не отказ от обладания жизнью, а отступничество от подлинного бытия, его действенное отрицание, предательство Бога в себе. Абсолютной противоположностью самоубийству является мученичество. Если самоубийца действенно отрицает Бога и закрывается от него, то мученик действенно утверждает Бога и открывается ему. Христианская идея умерщвления плоти также должна быть понята как освобождающая смерть. Но самоотверженная душа совершает действия, коренным образом отличающиеся по своей сути от души, погрязшей в эгоизме. Она не только является самой свободной, но и несет свободу другим. Впадение в зло, грех, проявления эгоизма, насилие, убийство и самоубийство означают предательство подлинной сущности человека, предательство Бога внутри него.

Верность Богу приводит человека на трудный путь служения ему, на путь добра. Кажется, сама структура нашего мира рекомендует нам отступничество от Бога. Теперь, когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства, по Марселю, подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в., с религиозной точки зрения, – привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие, распространившееся в мире, ставит человека в ситуацию постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность рациональных доказательств бытия Бога, исходящих из анализа мира обладания. **К Богу ведет не доказательство, а свидетельство**, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить

тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему. Но между таинственным и проблематичным существует онтологическое различие, обусловленное тем, что они принадлежат разным мирам.

Он проводит резкое **различие между миром «объективности» (мир физических объектов) и миром «существования» (личностное присутствие в мире).** В отличие от «мира объективности», в сфере «существования» исчезает граница между субъектом и объектом. Духовное начало, трактуемое объективно, а не субъективно, и тем самым доступное логическому анализу и рациональному познанию, неприемлемо для Марселя. Для экзистенциализма Марселя характерно противопоставление **двух понятий – проблемы и таинства**. Первое характеризует **«мир объективности», второе – сферу «существования»**. **«Проблема**, – гласит определение Марселя, – есть нечто встреченное и преграждающее мой путь. Она всецело передо мной». В этом случае я рассматриваю нечто со стороны, подхожу к нему объективно, как к находящемуся вне и независимо от меня. Проблема находится в сфере логического. «**Таинство» –** это понятие, которое Марселем противопоставляется понятию «проблема». Таинство не противопоставляет субъект объекту, «Я» – «не-Я», познающего – познаваемому. Оно включает, вовлекает меня самого, мое существование, сливает воедино «Я» и «не-Я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне меня» и «во мне». Тем самым оно преодолевает объективный, логический подход. Итак, **в сфере «существования» мир перестает быть «проблемой» и становится «таинством».** Объективность всячески исключается из понимания отношений, связей, зависимостей. В сфере «существования» у Марселя принципиальное место занимает **«интерсубъективность»,** а не объективность. «Объективная реальность» уступает место «второму лицу». «Присутствие» становится одной из основных категорий. Причинная связь вместе с другими формами объективных взаимозависимостей теряет онтологическое

значение. На их место приходят любовь, привязанность, вера, верность, ответственность, уважение, послушание, доступность. «Быть – это быть любимым» – характерная для этой онтологии формула. Причем это распространяется не только на отношения между людьми, и вообще живыми существами, но на все отношения вообще.

Нервом любви является смертность человека, ближнего, отсюда ее важнейшее определение: «любить – значит говорить другому: ты не умрешь». Вместе с тем онтология – это место встречи личностного и трансцендентного: главным для Г. Марселя является **священный характер личностной воплощенности**, свидетельствующий о невозможности превращения тела в объект. Философ верит в сакральность человеческого существования, в священный характер всего живого.

Центральные понятия философии Марселя – **бытие и обладание**. Это тоже взаимно исключающие друг друга, вне-положенные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни – противоречие между «быть» и «иметь». Я имею – значит, я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания еще не есть подлинная свобода. **Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит – вернуться душой к Богу**, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между желанием и любовью. Желание есть стремление обладать

чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т.д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является и жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, по Г. Марселю, является идеология – власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог – раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов.

После осуждения экзистенциализма папской энцикликой 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, Г. Марсель окрестил свое учение **«христианским сократизмом, или неосократизмом».** Основные философские произведения: «Метафизический дневник» (1925), «Быть и иметь» (1935), «Человек – скиталец» (1945), «Люди против человеческого» (1951), «Метафизика Ройса» (1945), «Таинство бытия» (в 2-х томах, 1951), «Эссе по конкретной философии» (1967) и др. Все сочинения Марселя состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан, прежде всего, с традиционной для христианских мыслителей **формой исповеди, откровенным раскрытием сомнений и метаний мысли на пути к Богу**. Цель исповеди – передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра. Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна, по Марселю, излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал «одинокий голос человека», слышимый «здесь» и «теперь».

Черткова К. М.

МЕТАФИЗИКА ХАОСА В ЭССЕ Ю. МАМЛЕЕВА «ГОЛОС ИЗ НИЧТО»

Ведущей функцией традиционализма всегда считалось упорядочение модернизирующегося и по этой причине периодически приходящего в беспорядок мира. И поэтому периоды актуальности традиционализма приходятся на периоды кризиса самообоснования культурной идентичности. Традиционализм призван устранять разрозненность частей какого-либо общественного организма, руководствуясь моделью всеобщего единства имеющую авторитетные метафизические корни. Главной задачей является наведение порядка, гармонии, подчинение разрозненных компонентов универсума Единому началу. Традиционализм есть стремление к чистому логосу, всеединству, имманентности. Однако нет ни одной системы, которой удалось бы избежать трансцедентности, будь то материализм, эмпиризм либо традиционализм. В связи с этим рассмотрение вопросов метафизики хаоса является неотъемлемой частью познания метафизики логоса, на коем собственно и выстроен традиционализм. Последний имея большое количество преимуществ, все-таки не в состоянии обеспечить главного развития созданной и укрепленной традиционализмом системы. Только из хаоса может появиться что-то новое, порядок не знает инноваций.

Хорошо осознавая это, современные мыслители и философы все больше озадачиваются проблемой метафизики хаоса, хотя само слово «хаос» противится включению его в философский контекст, так как последний является порождением логоса. В связи с этим в 2011 году на международной конференции под названием «Традиция и Постмодерн», прошедшей в Москве, исследователями традиционализма была выделена целая секция посвященная метафизике хаоса.

Одним из заинтересовавшихся метафизикой хаоса является русский писатель, философ, президент «Клуба метафизического

реализма» Юрий Мамлеев, и в своем докладе я бы хотела вместить краткий обзор эссе Ю. Мамлеева под названием «Голос из ничто».

В основу рассказа положена любопытная теологема, главная идея которой заключается в том, что сознание, доходя в своем развитии до Абсолюта, начинает скучать, и в связи с этим стремится к своей полной противоположности – Абсолюному нулю, то есть идет на сознательное самоуничтожение, которое представляется теперь единственным видом деятельности для Абсолюта. И совершается это посредством постоянного отчуждения, низведения себя на низшие ступени духа, сначала до уровня метагалактического сознания, потом до высших бесплотных существ (ангелов и т.д), следом появляется человечество, затем простейшие биологические организмы. Однако проблема воплощения в жизнь плана Творца по низведению себя на низшие духовные уровни заключается в том, что каждая отчужденная ступень его творения (даже метагалактическое сознание) уже не является Абсолютом, а, имея в себе только часть Творца, испытывает в «бреду души своей по Нему томление и стремится опять вверх, к Абсолюту». Таким образом, в творении постоянно действуют две великие и противоположные силы: одна сила – тайна Творца, истинная, стремящаяся к своей погибели; другая – желание твари, ее стремление слиться с Абсолютом, возникающее из недостаточности, направленное вверх, к более высшему существу.

Спонтанный закон деградации Творца, который предлагается принять как данность, выстраивает перед нами непривычную картину мира, где Творец не создавал низшее, чтобы оно развивалось до высших форм, а возникло оно благодаря стремлению Творца к самоуничтожению. Весь мир – гнет напряжения, между Ничто и Абсолютом, и это стремление является единственной причиной существования этого сумеречного материального мира. Так как на мир постоянно действуют эти противоречивые взаимоисключающие силы, то и существование в нем гармонии представляется невозможным. Есть лишь возможность некоего

равновесия, достаточного для существования. Единственным выражением единства двух исключающих начал – стремления вверх и стремления вниз является патология. Условием существования последней является, как ни странно, сознание того, что есть нормальный, здоровый мир, который существует только в предчувствии, в идее, в возможности, но по существу, его нет; но идея о нем дает возможность существовать патологическому.

Таким образом, закон деградации Творца, описанный в рассказе Ю. Мамлеева, вполне подтверждает законы циклического развития примордиальной традиции, где периоды упадка, деградации сменяются периодами частичной адаптации, восстановления. Человеческая жизнь в данном контексте рассматривается как продукт, порожденный стремлением Абсолюта к обнулению, исчезновению.

Опираясь на данную концепцию, обрисовывающую перед нами картину постоянного противостояния Хаоса и Абсолюта, которое собственно и является причиной существования данного материального отрезка представляется невозможным проявление Единой традиции в полной мере на земле, точно как и достижение полной гармонии.

Также, исходя из данного рассказа, можно почерпнуть гипотезу об обратной взаимосвязи Творца и его Творения, что для некоторых исследователей традиционализма предполагает попытку ухода от Платоновской вертикальности, что собственно и является тем направлением, которое, по мнению вышеупомянутых исследователей, может привести нас к принципиально новому видению традиционализма, с несколько более широким горизонтом обзора.

Колесникова Т. А.

ОСОБЕННОСТИ ПРИМОРДИАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В РАБОТАХ РЕНЕ ГЕНОНА

По учению Рене Генона, Примордиальная Традиция является исконным, первозданным содержанием духовности. Это целостный комплекс знаний, который имеет трансцендентное происхождение и впоследствии распадается на отдельные духовные традиции. Сердцевина этого комплекса – метафизическое учение о Первопринципе как принципе единства универсума. Единство универсума предполагает иерархическую подчиненность разных форм реальности как истин, которые подчинены принципам. Земной мир является частью универсума, причем не количественной частью его структуры, а уменьшенной проекцией архетипа-принципа, выраженного в человеческой ограниченной истории. Под Традицией понимается архетипический миф, который как Абсолют присутствует в определенных политических и исторических формах. Традиция выражает собой стабильность и само бытие, а реальный мир – это только становление.

В основе Примордиальной Традиции лежит адвайтическая метафизика, которая, согласно Генону, адекватно не может быть выражена при помощи рационального языка. Метафизические принципы Примордиальной Традиции познаются при помощи отождествления познающего с объектом познания путем сверхрациональной, но полностью интеллектуальной интуиции. Отправной точкой в метафизике Примордиальной Традиции является признание бесконечного Высшего Принципа, как единственной, в полном смысле этого слова, реальности. Высший Принцип тождественен высшей «Самости», а все Сущее, включая индивидуальное человеческое «я» – его иллюзорная манифестация, то есть меньшая, неполная, зависимая реальность.

Примордиальная Традиция, согласно Генону, – не только знания, но и законы, нормы, которые сформулированы космическим Умом, отражающим божественную Волю. С. Х. Наср указывает: «В своём более универсальном смысле Традиция

включает в себя законы, которые приближают человека к Небесам».

Как правило, Примордиальную Традицию рассматривают в двух аспектах:

- как одно из основных понятий и предмет исследований традиционализма как философского направления, чьи истоки восходят к неоплатонизму. В таком аспекте реальное существование Примордиальной Традиции становится спорным вопросом. Она может быть рассмотрена как философский концепт.

- собственно как вечная мудрость – Санатана Дхарма – непреходящее знание нечеловеческого происхождения, по отношению к которому философия есть только стремление к мудрости, но не сама мудрость. Сам Генон считал философию сферой только человеческих мнений, то есть знанием низшего порядка.

Рене Генон всегда подчеркивает, что не говорит от собственного имени, но лишь раскрывает мудрость, непрерывно передаваемую в рамках Традиции, причем истолковывает ее языком, наиболее приемлемым для европейской рациональности. Особенности Примордиальной Традиции сформулированы Геноном в работе «Заметки об инициации», а также «Очерки об индуизме. Санатана Дхарма». К ним Генон относит:

- наличие метафизического эзотерического ядра, которое отделено как от экзотерических религий, так и от профанного мировоззрения, которым Генон считает науку и философию;

- «вертикальную» и «горизонтальную» трансмиссии, как передачу мудрости из сверхчеловеческого непогрешимого источника, и дальнейшую непрерывную преемственность инициатических организаций;

- сохранение единства содержания, несмотря на различные внешние формы, вызванные приспособлением к конкретным условиям;

- невозможность познания основных истин рациональным путем. Они могут быть выражены только с помощью интеллектуальной интуиции и символизма;

- связь с развитием человечества, имеющим циклический характер. Традиция, по мере его нисходящего движения, подвергается для большинства людей затемнению, искажению, но внутренне остается неизменной;
- примат знания, ориентированного на метафизическое осуществление высших состояний, над действием;
- возможность рассмотрения явлений действительности через призму метафизических принципов.

Единую Традицию Генон соотносит с началом текущей Манвантары – цикла, в котором существует человечество. Гипотетический арктический палеоконтинет Гиперборея – центр Традиции. По этой причине особую значимость для Генона имеет «полярный» символизм. Когда цикл развития человечества приобретает нисходящий характер, Традиция подвергается затемнениям и искажениям в результате адаптации к конкретным условиям эпохи, места, языка, расы и так далее. На Западе Традиция в свое время была представлена пифагорейцами, орфиками, ранними христианами, герметистами, тамплиерами, розенкрейцерами и масонами, но к настоящему моменту она подверглась наибольшему искажению. В настоящее время Примордиальная Традиция существует в образе нескольких духовных традиций – это даосизм, суфизм, каббала и веданта.

Капранов С. В.

СХІД У ДУМЦІ Ю. ЕВОЛИ

Творчість одного з найвідоміших представників традиціоналізму – Юліуса Еволи (1898 – 1974) – тісно пов'язана зі Сходом. Деякі праці Еволи цілком присвячені східній тематиці: "Доктрина пробудження" (*La dottrina del risveglio*, 1943) – буддизму; "Йоґа могутності" (*Lo Yoga della potenza*, 1949) – тантризму; "Даосизм" (*Il taoismo*, 1972); "Шлях самореалізації згідно з містеріями Мітри" (*La via della realizzazione di sé secondo i misteri di Mitra*, видана посмертно 1977); "Дзен" (*Lo zen*, видана посмертно 1981). Інші у назві містять східну символіку: "Осідлати тигра" (*Cavalcare la Tigre*), "Шлях цинобри" (*Il cammino del cinabro*). За редакцією Еволи вийшли переклади "Дао де цзіну" *Il libro della via e della virtù*, 1923; *Il Libro del Principio e della sua azione*, 1959), "Таємниці золотої квітки" (*Il mistero del fiore d'oro*, 1971); праць К. Дюркгайма (*Hara: il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*, 1969), А. Авалона (*Il mondo come potenza*, 1973), Д. Т. Судзукі (*Saggi sul Buddhismo Zen*, 1975), Лу Куан Юя (*Lo Yoga del Tao – alchimia e immortalita,* 1975). У філософії Еволи важливе місце посідають поняття, запозичені зі східних релігійно-філософських вчень – наприклад, Калі-юґа, кшатрії тощо. Проте Евола, на відміну, скажімо, від М. Еліаде чи А. Корбена, не був вченим-сходознавцем. Щоби зрозуміти його сприйняття Сходу, треба звернутися до контексту епохи, в яку він формувався як мислитель.

Для європейської культури XIX – першої половини XX ст. був характерний орієнталізм (у розумінні Е. Саїда), тобто протиставлення Заходу і Сходу як онтологічно відмінних сутностей. Більшість європейських інтелектуалів ототожнювала при цьому Захід із цивілізацією і науково-технічним і соціальним прогресом, а Схід вважала відсталим і нездатним до самостійного розвитку (це можна назвати "класичним" орієнталізмом). Такий погляд поділяли як ліві, так і праві мислителі; відмінності були лише в інтерпретації причин "відсталості" Сходу: наприклад, серед правих був популярним расизм, серед лівих – соціально-економічні

пояснення. Менша частина інтелектуалів (до якої належали не лише теософи, а й А. Шопенгауер) надавала перевагу "містичному", "духовному" Сходу над "матеріалістичним" Заходом. Це був, фактично, той самий орієнталізм, тільки з протилежними знаками; таку позицію можна назвати "орієнтоцентризмом". До деякої міри схожою була позиція таких традиціоналістів, як Р. Ґенон і А. Кумарасвамі: Схід, на їхню думку, зберіг автентичні форми Традиції, втрачені на Заході. Погляди Ю. Еволи стосовно цієї проблематики були значно складніші. З одного боку, він, на відміну від Р. Ґенона, не мав наміру емігрувати до однієї з країн Азії чи Африки, не прийняв іслам, буддизм чи індуїзм. Евола залишався патріотом Європи, його можна назвати навіть, у певному сенсі слова, європоцентристом – див., наприклад, його відому працю "Язичницький імперіалізм" (*Imperialismo pagano*, 1928). З іншого боку, він серйозно цікавився східними вченнями, у яких він шукав традиційних шляхів самореалізації особистості.

Будучи прихильником арійської теорії та вчення про арктичне походження цивілізації, Евола розглядав культури і Сходу, і Заходу як творіння прибульців із Півночі. Схід довше, ніж Захід, зберігав традиційний характер: проте тут точніше протиставляти, на думку Еволи, не східну і західну цивілізації, а традиційну та модерну. Сучасний Схід італійський філософ оцінював скептично: країни Азії, зауважував він, стрімко вестернізуються, і традиційні вчення перетворюються на "жалюгідні пережитки", писав він у книзі "Лук і булава" (*L'arco e la clava*, 1968). Тому погляди Ґенона на проблему "Схід – Захід" Евола вважав застарілими. Різко критикував він і концепцію синтезу східної духовності та західної науки. У цій самій праці він пропонує власну морфологічну схему "міфу Сходу і міфу Заходу", яка базується на протиставленні напрямів руху в процесі маніфестації.

Григоришин С. В.

КРИТЕРИИ ОТБОРА ПЕРВОИСТОЧНИКОВ В АНТОЛОГИЮ «СВЯЩЕННЫЕ ТЕКСТЫ НАРОДОВ МИРА» М. ЭЛИАДЕ

Имя М. Элиаде (1907-1986) в первую очередь ассоциируется с энциклопедическими знаниями в области религий мира и феноменологическим подходом к их исследованию[1]. «Как историк религии М. Элиаде профессионально оперирует объемным материалом по мифо-ритуальным комплексам и специфике различных религиозных систем, в своих разработках опирается на основные методологические положения феноменологии религии»[2]. С другой стороны, феноменология во многом зависит от прикладных исследований в области религий и первичного опыта[3]. Подтверждение такой методики можно найти в книгах «Истории религиозных идей» (1976–1985)[4] и «Энциклопедии религий» (1987)[5].

К этому же кругу текстов относится антология «Священные тексты народов мира» (1967)[6]. Книга состоит из шести глав, составленных на основе принципа синхронии: 1. Боги, богини и сверхъестественные существа. 2. Мифы о творении и происхождении. 3. Человек и сакральное. 4. Смерть, загробная жизнь, эсхатология. 5. Профессионалы сакрального: от знахарей до мистиков и основоположников религий. 6. Умозрительные учения о человеке и боге.

В предисловии М. Элиаде сам объясняет выбор тематики и способ ее подачи: «Любая тематическая классификация религиозных текстов чревата определенной произвольностью.

1 Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства / наук. ред. Л. Філіпович, В. Хромець. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 192 с.

2 Трохимчук Е.А. Историко-философский анализ творчества М. Элиаде. – Ростов на Дону, 2010. – С. 11.

3 Григоришин С. В. Мова і мислення у трансцендентальній феноменології. – Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2012. – С. 10-15.

4 Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. – М. : Критерион, 2001–2002.

5 Encyclopedia of Religion.16 Vols. Ed. by M. Eliade. – New York : Macmillan, 1987.

6 Элиаде М. Священные тексты народов мира. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – 624 с.

Например, некоторые тексты, помещенные в главе о божественных существах, с таким же успехом могли войти в главы о космогониях или религиозных спекуляциях. Но эта книга написана для того, чтобы сначала быть прочитанной от начала до конца и только после этого использоваться в качестве справочника[7]. Поскольку книга представляет собой целое, то ответственность при выборе источников возрастает в разы. Задача заключается в органическом объединении материалов по синхроническому принципу.

Отход от диахронии, естественно, намного усложнил эту работу, поскольку обязал автора игнорировать историческое развитие религиозных воззрений в их культурном контексте. Но на такой шаг Элиаде пошел вполне сознательно. «Непросто было решить в каких пропорциях должны быть приведены тексты, представляющие различные религии и культурно-географические комплексы. По понятным причинам я стремился включить наиболее репрезентативные религиозные тексты; с другой стороны, тематическая классификация побуждала меня иллюстрировать все важные религиозные верования, представления, обряды и институты»[8]. Исключение из антологии историко-культурного контекста позволило Элиаде поместить весь материал в совершенно иной, мифологический контекст.

Методологически эта тема предложена Элиаде в концепции времени в «Мифе о вечном возвращении»[9]. Такой подход позволил, возможно, даже обязал Элиаде отказаться от иллюстрирования ряда традиций и мировых религий. Вне книги остались, например, хеттская и угаритская мифология, поскольку их состояние, по мнению Элиаде, потребовало бы дополнительного обширного комментария, совершенно не возможного в сжатых рамках антологии.

7 Там же. – С. 5.

8 Там же. – С. 6.

9 Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М. : Прогресс, 1987. – С. 32-33.

Но за пределами книги оказались также тексты, определяющие мировоззрение иудео-христианского мира. Элиаде это понимал, о чем писал следующее: «Более серьезным пропуском является отсутствие иудейских и христианских текстов. Однако представить эти религии без обильного цитирования из Ветхого и Нового Заветов невозможно, и я счел неразумным значительно увеличивать объем и цену антологии, воспроизводя столь хорошо известные тексты.[10].

На мой взгляд, отказ от этих текстов и указание Элиаде на концептуальность и цельность антологии как книги имеют общую причину. Суть ее заключается в том, чтобы, по возможности, исключить «диктат» монотеистических иудео-христианских воззрений на оценку дописьменных архаических религиозно-мифологических культур. Подтверждением этому служит и то, что роль семитского монотеизма ученый оценивал достаточно высоко. Например, «Элиаде связывает появление исторических религий с монотеистической «революцией» семитского мира[11]. Еще одна причина – показать связь между архаической мифологией и мистическими учениями «осевого периода» без участия посредника в лице организованного мировоззрения монотеистического типа. В выступлении будут изложены аргументы в пользу этого тезиса.

10 Элиаде М. Священные тексты народов мира. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – С, 7.
11 Горохов А. А.Феноменология религии Мирчи Элиаде. – СПб. : Алетейя, 2011. – С. 126-127.

Козловский И.А.

САМПРАДАЯ КАК ФЕНОМЕН ИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ

Если под традицией понимать совокупность передаваемых от одного поколения к другому элементов религиозной и теологической доктрины, форм религиозного опыта, религиозной практики, этикета, нравственных установок, форм социальной жизни и т.д., то наиболее близким по значению к термину «традиция» будет санскритский термин sampradāya – букв. «передавание». (Этому термину присущ также оттенок «целостности», «совершенства»). Сампрадая (сампрадайа) – это составное слово от «сам», что имеет значение «придающее направленность, ограниченность и совместность», и «прадайа» в значении «подарок», «дар», а в целом означает совершенное передавание, в котором участвует дающий и получатель. Сампрадая есть единство этих элементов, вобравшее в себя в прошлую традицию и представляющее ее в настоящем. В понятие сампрадаи входит ее соотнесенность с другими традициями, а также способность, не меняясь со временем, быть живым источником знаний и опыта. В представлении вайшнавов, вне сампрадаи религиозная практика бесплодна, так как составляющие ее основу мантры действенны только в том случае, если получены от авторитетного представителя традиции (sampradāya – vihinā ye mantrās te viphalā matāh). Согласно мнению, распространенному среди последователей вайшнавских школ, есть четыре аутентичных вайшнавских сампрадаи, в качестве основателей которых почитаются:

- богиня Лакшми (sri - sampradāya);
- Шива (rudra - sampradāya);
- Брахма (brahma - sampradāya);
- Кумары (четыре легендарных мудреца-младенца, сыновья Брахмы) (kumāra - sampradāya).

Каждая сампрадая имеет собственного «изначального учителя» (mulācārya), или «учителя веданты» (vedāntācarya). Хотя все четыре сампрадаи считаются аутентичными, между ними

имеется различие, которое выражается в различии представлений о сущем (para-tattva), о предмете поклонения (upāsya-tattva), о цели религиозной практики (sādhya-tattva), о критериях, согласно которым определяется, кто является истинным носителем традиции, а кто нет (sādhaka-tattva).

Важнейшее условие существования религиозной традиции – механизм, обеспечивающий ее сохранность. Таковым может быть община, семейные обычаи, система воспитания и образования, однако главным, принципиальным механизмом передачи вайшнавской традиции является духовная преемственность (guru-paramparā) (бук. «от одного наставника к другому»). Каждый последующий в такой преемственности – ученик предыдущего; так, через связь учитель-ученик передается знание и формы религиозного опыта. «Звеном» парампары может считаться лишь человек, достигший контроля над собой, что является необходимым условием его нравственного и духовного совершенства – это предохраняет традицию от искажений. Характеристика такой личности приводится у Рупы Госвами: это «уравновешенный [человек], который способен подчинять побуждения речи, ума, гнева, языка, чрева и детородного органа…».

Каждая сампрадая имеет специальные «звенья» парампары, в которых можно проследить ее генеалогию. Будучи разверткой традиции во времени, гуру-парампара обеспечивает ее неизменность и выражает ее диахронный аспект. Именно эта характеристика наряду с принадлежностью к авторитетной сампрадае, и является условием традиционности школы или учения.

Последователи бенгальского вайшнавизма, например, именуют свою традицию «бенгальской сампрадаей, берущей начало от Брахмы и имеющей в качестве мула-ачарьи Мадхву» (brahma-madhva-gaydiya-sampradāya). Принадлежность бенгальского вайшнавизма к сампрадае Мадхвы оспаривается некоторыми исследователями и даже некоторыми конфессиональными традиционными авторами, которые указывают на ряд серьезных доктринальных расхождений между двумя школами.

Такая же позиция в отношении понимания сампрадаи есть и в других индуистских направлений – у шактов, шайвов, смартов. Все элементы сампрадаи: знание, инициация, учитель-ученик, гуру-парампара – во всех этих традициях ведут к мокше (освобождению). Другими словами, сампрадая как традиция индийской религиозной культуры – это не мертвая система, а постоянно развивающийся процесс по направлению к глобальной цели – освобождение из мира сансары. Эти особенности сампрадаи оказались достаточно мощным фактором как для понимания традиции в современном религиоведении, так и оказали влияние на европейский традиционализм.

Будько М. В.

В ПОИСКАХ PHILOSOPHIA PERENNIS: АРЬЯМАН КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ИСКОННОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

Формулируя идею сближения Востока и Запада[1], Р. Генон замечал, что там, где существует Традиция, существует и согласие в принципах. Следовательно, в случае утраты принципов, при сохранении лишь внешних форм, согласие невозможно – нет оснований для общности, остаются лишь различия по отношению к другим цивилизациям. Известно, что мораль возникла как социокультурный механизм достижения согласия, поэтому поиск моральных оснований для разобщенного глобального мира побуждает к постижению традиционных религиозных учений и нравственно-культурных практик, обладающих способностью вносить упорядоченность в процессы межчеловеческого взаимодействия. Именно в этом ключе мы намерены обратиться к образу ведийского Арьямана, который уже в своем имени содержит ключевые атрибуты целостности человеческих коллективов – дружественность и гостеприимство.

Арьяман в ранней ведийской мифологии – божество класса адитьев, чей образ восходит к общеиндоевропейским временам. Это хранитель арийского общества, который «опекает ариев; прежде всего он управляет обязательствами гостеприимства и занимается браками»[2], и шире – следит за прочностью различных уз, связывающих членов обществ ариев: он покровительствует свободному движению по дорогам (RV 10.64.5), подаркам и взаимным подношениям (RV 2.1.4). В Ригведе подчёркивается дружественность Арьямана (RV 6.50.1; RV 7.36.4), благосклонность к девицам (RV 5.3.2); его молят о защите (RV 8.18.3) и согласии в

1 Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон ; пер. с фр. Любимовой Т. Б. – М. : Беловодье, 2005. – 240 с.

2 Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. ; 2-е изд., исправл. – Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий / Мирча Элиаде ; перев. с фр. – М. : Критерион, 2002. – 190.

доме (RV 10.85.43); он дарует супруга или супругу, сопровождает брачную пару (RV 10.85.23). Более поздняя ведическая традиция (эпическая литература и Пураны) связывает деятельность Арьямана с иным миром (Mbh 12.26.9–10) и ставит его во главе «Отцов» (Mbh 6.34.29).

Образ Арьямана весьма широк: он заполняет воздушное пространство, даёт богатство, процветание, защиту, объединяет людей; в целом такие характеристики присущи всем адитьям – группе богов, обладающих важнейшими морально-этическими свойствами и функциями. Эти «боги-связыватели» (Р. Н. Дандекар) «единодушны» (RV 7.60.4), они принимают участие в «общем деле» и носят общее имя «цари» (RV 2.27.1). «*Адитьи поддерживают (все) движущееся (и) неподвижное. / (Они –) боги, пастухи всего мироздания, / С далеко простирающейся мыслью, охраняющие мир асуров, / Соблюдающие (вселенский) закон, наказывающие за вину*» (RV 2.27.4), – они «изначально принадлежат мифологическому комплексу *Варут-рита*»[3], – космического порядка, который является отличительной чертой ведийской религии[4]; этимологически *рита* возводится к индоевропейскому корню *ar-* («связывать», «объединять», «соединять вместе»).

Чаще всего Арьяман упоминается вместе с *ритавридх* – «поддерживающими закон» (RV 1.23.5) Митрой и Варуной, – вместе с ними он объединяет людей (RV 1.136.3; 10.126.1), заставляет их каяться и искупать вину (RV 1.167.8). Но, судя по частотности упоминаний, между ними существует фактическое неравенство: «Варуна и Митра вырываются вперед, Арьяман и Бхага идут с большим отрывом от Митры». Арьяман, по мнению Ж. Дюмезиля, – «всего лишь его отражение»[5]. Подобные формулировки, вызванные очевидной близостью Арьямана к Митре, довольно распространены: «двойник

3 Дандекар Р. Н. От вед к индуизму : Эволюционирующая мифология / Р. Н. Дандекар ; пер. с англ. К. П. Лукьяненко. – М. : Вост. лит., 2002. – С, 51.

4 Там же. – С. 23.

5 Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Жорж Дюмезиль ; пер. с франц. Т. В. Цивьян. – М.: ГРВЛ «Наука», 1986. – С. 63.

Митры» (Д. Дамстетер); «Митра, оборотной стороной которого является Арьяман» (Г. Гюнтер); «имя Высшего существа, одна из его форм, один из его вариантов» (Л. фон Шрёдер); «Особая форма проявления Митры» (П. Тиме), – в доказательство обычно приводят его имя, «в качестве апеллятива обозначающего некоторую разновидность «друга», близко к тому, что обозначает *mitra*»[6]. Более уместной представляется формулировка, использованная Р. Н. Дандекаром применительно к Савитару: «аспект Варуны, одна из его ипостасей»[7].

Таким образом, Арьяман – *аспект* Митры, одна из его *ипостасей*. И если Варуна является этико-моральной абстракцией, воплощающей космическую этику, а Митра – человеческую мораль, то Арьяман, судя по всему, персонифицирует этос арийского общества эпохи вед... Как видим, именно в Традиции, многократно засвидетельствовавшей опыт поддержания вселенского и социального порядка, следует искать те непреходящие образцы единения, которые, сохраняясь на протяжении веков как имплицитные основания человеческих общностей, сохранили и способность к новой экспликации в новых социокультурных условиях – без утраты того согласия в принципах, о котором сокрушался Генон.

6 Там же. – С. 68.

7 Дандекар Р. Н. От вед к индуизму : Эволюционирующая мифология / Р. Н. Дандекар ; пер. с англ. К. П. Лукьяненко. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 63.

Бибик А. Н.

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТ ЯПОНСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Актуальным для ряда современных гуманитарных наук является исследование феномена традиционализма. Традиционализм как феномен культуры понимается как ориентированность общественного сознания в прошлое, которое может проявляться в различных сторонах общественной жизни. Традиционализм характерен для любой культуры. Особенности традиционализма и его проявления в культуре связаны со спецификой истории, мировоззренческих установок и ценностных ориентаций каждой конкретной культуры.

В рамках европейской культуры традиционализм зависим от контекста рассматриваемой эпохи. В своей классической форме традиционализм существовал как апология монархического устройства государства. Однако, это не единственная форма его проявления. Традиционализм «возник как явление культуры, связанное с особенностями определенного типа социальной и исторической памяти: ее незначительной емкостью, заполненной ценностями прошлого, устойчивыми традициями, навыками и обычаями, и слабым восприятием нового и тем более ожидаемого в будущем. Традиционализм – это определенное умонастроение, которое может быть различным по содержанию: бытовым, политическим, идеологическим. Традиционализм обычно эмоционально окрашен, нередко мифологизирован (представления о старом добром времени), избирателен в силу способности людей забывать одни события и факты и идеализировать другие»[1]. То есть, европейский традиционализм существует как явление «четкой направленности». Он может идентифицироваться в виде идеологии, политических, философских, религиозных учений; проявляться на бытовом уровне, или совмещать в себе несколько данных форм.

1 Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/enchtm.

Традиционализм в рамках дальневосточных культур отличен от европейского традиционализма. Как правило, восточный традиционализм охватывает все пространство культуры. Достаточно ярко специфику восточного традиционализма можно увидеть на примере японской культуры. Обосновывая актуальность данной темы, нужно сказать, что в условиях современного научно-технического прогресса и глобализации существование традиционализма затрудняется, однако не исключается полностью. Поэтому для понимания сущности феномена традиционализма в целом, важен анализ тех мировоззренческих установок, которые обуславливают его устойчивость в пространстве различных культур. В рамках представленного исследования автор сосредоточил внимание на тех понятиях и учениях в пределах японской культуры, которые обуславливают устойчивость японского традиционализма, являясь его фундаментом.

Важно помнить, что базисные для традиционализма понятия и учения японская культура заимствует из китайской. Их адаптация под специфику японской культуры, и развитие в ее пределах, являются одними из факторов, предваряющих особенности японского мироощущения, а следовательно, и традиционализма.

Раскрывая причины устойчивости традиционализма в Японии, нужно учитывать целостность японской культуры. Для Японии характерным является существование эстетических, этических и религиозных норм не только в пространстве элитарной культуры, но и в повседневной жизни[2]. Это можно объяснить спецификой японского мировосприятия, в частности, такими его особенностями, как: восприятие окружающего мира как одухотворенного; почтение к естественности и простоте, т. п. Это приводит к построению всего пространства в соответствии с определенными установками мировосприятия. Подобный синкретизм культуры объясняет специфику японского традиционализма, который в Японии детерминирован устойчивыми эстетико-религиозными нормами.

2 Григорьева Т. Г. Японская художественная традиция. – М., 1973. – 202 с.

Следование образцам прошлого типично для дальневосточного мышления. Фундамент традиционализма в рамках дальневосточных культур был заложен китайской цивилизацией. Можно констатировать, что первоисточник данного феномена находится в значимости культа предков для китайской культуры, однако большее значение имеет тот факт, что почтение к традиции и ритуалу имело принципиальную важность в учении Кун Фу цзы (Конфуция). Отношение Кун цзы к древности ярко передает его знаменитая фраза: «Излагаю, а не творю, верю в древность и люблю ее»[3]. Такое отношение к древности сходно с мифологемой «золотого века». Восточное мышление идеализирует древность, видит в ней мудрость, проверенную опытом и временем, и стремится подражать ей.

Именно его учение оказало большое влияние на все пространство Дальнего Востока, и на Японию. Некоторые японоведы утверждают, что учение Кун цзы не имело широкого распространения в Японии, и не было сформировано в виде отдельной школы[4]. Однако конфуцианство опосредованно оказывает влияние на японскую культуру.

Влияние конфуцианства на японскую культуру можно заметить в классическом японском образовании (которое предполагало чтение конфуцианских книг), структуре японских городов (которые строились в соответствии с конфуцианскими принципами четкой структурированности), идеологии власти. Наибольшее влияние на развития традиционализма оказывает категория ритуала – «ли». Кун цзы считал, что все в государстве должно подчиняться четкой структурированности, каждый должен жить так, как ему предписывает социальное положение, следовать этикету и соблюдать ритуал. Это проявляется, прежде всего, в нормах японского этикета. Соблюдение ритуала Кун цзы считал определяющим для благополучия государства: «только

3 Ронго (Беседы и суждения) Т.1-2. Т., 1965. – С. 188.

4 Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., АН СССР, 1947. – 451 с.

обряды и церемонии обеспечивают порядок в Поднебестной и отделяют человека культурного от варвара»[5]. Данная философия стала основной государственной политики сёгуната Токугава.

Также значительное влияние на формирование представлений о прошлом и современности оказал даосизм. Как и конфуцианство, даосизм не был оформлен в Японии в какую-либо отдельную школу, однако, опосредованное влияние даосских идей на японскую культуру констатировать можно. Прежде всего, даосизм вводит понятие естественного течения времени. Время и пространство понимались как атрибут Дао, которое можно трактовать как Путь, естественность течения жизни, и, в том числе, времени. С этим связано и дзэнское понимание времени. Дзэн стремится к снятию противоречий времени и пространства, ощущению вневременности, эстетизации мгновения.

Ощущение вневременности характерно и для синто, где категория времени формулируется в понятии «нака-яма» – «теперь», – время между будущим и прошлым. Это не значит, что японское мировосприятие отрицает существование прошлого, отношение к нему остается в рамках конфуцианских установок, но теперь становится важным понимание быстротечности мгновения и его эстетизация. Это можно проиллюстрировать образами, характерными для японского искусства, через которые передается красота быстро-уходящих явлений природы: вьюнок, роса, т. п.

Особый вклад в восприятие времени приносит буддийское понятие Пути. Осмысление данного понятия в рамках японского эстетического мировосприятия приводит к формированию представлений о том, что у всего в мире есть собственный путь, своя история, которая отражает его индивидуальность и поэтому является ценной. Это применяется и к явлениям природы и проявляется в уважении к ее естественности и неподдельности. Такое отношение применяется и ко времени. Начинает цениться и эстетизироваться и естественное течение времени[6]. Данные представления концептуализируются в категории «саби».

5 Император мэйдзи и его Япония – М. : Наталис, 2009. – С. 13.

6 Григорьева Т. Г. Красотой Японии рожденный. М. : Искусство, 1993. – С. 379.

Можно заметить, что если в европейском мировосприятии существует скорее тенденция к замене старого на новое, то в японском понимании красоты предполагается скорее сохранение старого. Поэтому можно сделать вывод о том, что уже в эстетизации естественного течения времени, уважении к нему заключается одна из предпосылок японского традиционализма.

Еще одним источником традиционалистского мировосприятия является японское понимание динамики мирового процесса, которое наследует китайские представления об этом. Определяющими для китайского понимания мировой динамики являются категории «инь» и «ян», которые, взаимодействуя и взаимопроникая друг в друга, детерминируют движение мира. Их взаимодействие порождает движение по кругу, а следовательно, в мире принципиально не может возникнуть ничего нового. Японцы делают акцент именно на циклическом движении, которое и присуще мировому процессу в целом. Именно эта установка японского миропонимания важна для традиционалистского мироощущения. Именно в этом и заключается основной тезис японского традиционализма – не замена старого новым, а восстановление строго в новом цикле.

Отход от данной установки и описанного восприятия времени начат в XVII веке, когда Томинага Микамото предложил идею поступательного движения. Важно, что он не заимствовал ее из европейских учений, а открыл на основе изучения истории японских религий. Современниками его идеи не были приняты. Постепенное принятие японцами идеи эволюции происходит под влиянием европейского мировоззрения. Именно с восприятия данной идеи начинается отход японцев от тотального традиционализма в культуре[7]. Однако нужно подчеркнуть, что традиционализм существует и в рамках японской современности, проявляясь, в основном, в искусстве, религии, народных традиций, т. п.

Итак, японский традиционализм, – это феномен японской культуры, который означает направленность японского

7 Григорьева Т. Г. Японская художественная традиция. – М., 1973. – С. 89.

сознания в прошлое и его эстетизацию, детерминируется рядом философско-религиозных учений и проявляется в пространстве всей японской культуры.

Традиционализм является одним из определяющих явлений в рамках японской культуры. Он детерменирован такими учениями, как: конфуцианство, даосизм, религиозно-эстетическое мировоззрение (включая синтосские, буддийские, дзэнские установки). Проявления традиционализма заметны на всех уровнях японской культуры: в политике, идеологии власти, искусстве, повседневной жизни. В рамках современности японский традиционализм не существует как тотальное для Японии явление, но продолжает оказывать влияние на культуру.

Эволюция японского традиционализма связана с восприятием Японией европейских ценностей и включением Японии в процесс мировой истории. Из этого можно заключить, что существуют общемировые тенденции в развитии традиционализма, присущие как Востоку, так и Западу: процессы прогресса и глобализации осложняют существование традиционализма в современном мире, однако не исключают его полностью. Так традиционализм остается значимым в форме традиционализации искусства, политики, обрядовой жизни народа, что особенно ярко проявляется на примере японской культуры.

Нечкасов Е. А.

ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫЧЕСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Основные проблемы языческого традиционализма довольно точно обозначил M. Haggvist[1], ниже мы рассмотрим где ключевые из них: проблема инициации и отношения к Модерну. «Само собой, первая проблема с любой реконструкцией дохристианской веры Европы состоит в том, что сейчас отсутствует непрерывная традиция. Нет непрерывной линии от изначальных обычаев, которые по-прежнему бы практиковались. Современные виккане могут утверждать, что их вера практиковалась всё время в полной тайне, но даже если это правда (в чём мы сильно сомневаемся), то ясно, что индивидуальные, немногочисленные группы-«ковены», практикующие разнообразные суеверия, никаким образом не могут считаться носителями всей традиции. Даже такая могущественная структура, как католическая церковь, вынесшая натиск, приведший к 1789 г. и последовавший после этого, лучше любого другого европейского института, упала до полного разложения. Имея это в виду, остатки заявляемой традиции, сохраняемые в небольших группах ведьм, состоящих из необразованных крестьянок, представляются совершенно иррелевантными. Если весь традиционализм является реконструкцией ценностей на основе, которая так мала и искажена, что многое должно быть сделано, если что-то в этом действительно заслуживало сохранения сегодняшними структурами, институтами и идеями, то ситуация является ещё худшей для «неоязыческих» реконструкторов».

Первая и самая важная проблема – непрерывность традиции, инициатической линии. Не вызывает споров то, что в разных странах Европы христианизация происходила не одновременно и довольно долго в глухих и отдалённых местах сохранялись этнические верования, так же довольно долго продолжался период двоеверия. В России двоеверие, по некоторым источникам, продолжалось до XIV-XV века, хотя находка старообрядческой иконы-короба

1 См. M. Haggkvist. Grunnleggende problemer med hedensk tradisjonalisme / KulturOrgan Skadinaujo. № 2, 2003.

«Неопалимой Купины», датированной экспертами началом XVII века, и содержащей на коробе вендские руны и руны, вышедшие из оборота уже к началу II тысячелетия[2], увеличивает возможный срок эпохи двоеверия еще на два века. Помимо сохранявшейся в глухих и отдаленных местах дохристианской традиции, о которой мы не можем утверждать, что линия передачи в ней не прервалась и вообще вышла на свет сегодня, язычество очень органично вплелось в ткань православия и очень живо сохранилось в народе.

Так, известно, что русские скоморохи, появившиеся в XI веке, корнями восходят к волхвам, и также были гонимы царем и церковью, пока их репертуар не был выхолощен от глум (социальная сатира), былин, сказаний и др., оставив ярмарочное пустое развлечение. Многие языческие приметы, поверья и суеверия, фигуры фольклора сохранились живо в народе, в народном творчестве: сказки, песни, поэзия, резьба и вышивка – везде присутствуют также и языческие мотивы, а зачастую и только они. Так же, почти все важные православные праздники совпадают или непосредственно близки к языческим солярным праздникам, а некоторые святые являются очевидными «аналогами» языческих божеств, яркий пример – христианский праздник Ивана Купала-Иоанна Крестителя, отмечается православными с разницей около месяца с языческим Летним Солнцестоянием – Купалой.

Огромный вклад в описание язычества на Руси внесло и само христианство, в своих описаниях языческих обрядов. А также летописные упоминания, как у славянских, так и у арабских и греческих авторов. В современности изучением, описанием и реконструкцией язычества занимались видные ученые, среди которых: К.Г. Юнг, М. Элиаде, Б. Рыбаков, Дж. Фрезер, А.Н. Афанасьев и другие.

В свою очередь, к вышеназванному, в Европе сохранилось большее число письменных источников и архитектурных артефактов, как то: Старшая Эдда, скальдические песни о героях, Беовульф, Песнь о Нибелунгах, финно-угорская Калевала и другие; мегалити-

2 Известный традиционалист и рунолог Антон Платов сказал, что это сочетание «невозможно, но оно есть!».

ческие памятники Стоунхендж, Экстерштайн, рунические камни скандинавов (обнаружены даже в Северной Америке). Огромное письменное наследие и, можно утверждать, непрерывная традиция сохранилась на территории современного Индостана.

Французский социолог и культуролог Жорж Батай, рассматривая произведение Жюля Мишле «Ведьма», пишет следующее: «Ночные обряды средневековья, вероятно, в каком-то смысле продолжают обряды Древних (сохраняя её подозрительные стороны: Сатана в известном смысле есть Dionysos redivivus); это обряды paganorum[3], крестьян, крепостных, жертв господствующего порядка вещей и власти господствующей религии»[4].

Не менее интересны исследования Владимира Викторовича Колесова, русского филолога и историка[5]. Колесов выделяет три порядка языка, возникающие в период христианизации Руси (исторически тока отмечена на 988г.) и осуществления перевода ключевых христианских текстов с греко-христианского на архаический древнеславянский. Но в результате этого не возникает собственно сам перевод, а конструируется сложнейший новый язык – церковно-славянский, конструируются новые понятия, образуются слова и термины отсутствующие как в древнеславянском, так и в греческом.

Итак, три порядка языка выделенные Колесовым: *эквиполентность, градуальность, привативность*[6].

Колесов о них говорит следующее: «Эквиполентность помогала выделять конкретные предметы, данные во всей их конкретности (мужчина-женщина, день-ночь, верх-низ и т.д.). Градуальность вводила в рассмотрение идеи (представления) о вещах, а представить можно вполне фантастические предметы, лица и всякую тварь вообще в бесконечности её проявлений. Привативность же служит не образу и символу, но понятию как

3 Dionysos redivivus - «Дионис воскресающий», paganorum – «языческие».

4 См. Жорж Батай. Литература и Зло. Издательство МГУ. 1994г. С. 56.

5 См. серию книг под общим названием «Древняя Русь».

6 В этом В. Колесов опирается на труды по фонологии Н. Трубецкого.

наиболее строгому и в научном отношении точному содержанию словесного знака. (…)

Эквиполентность существует в режиме подобий и тождеств, градуальность – сходств и подобий, привативность – сущностных сходств и различий»[7].

Согласно Колесову языческому миросозерцанию соответствует эквиполентный порядок языка. Термин «эквиполентность» образован от латинских слов «equi-» и «pollens», которые означают «равный» и «быть сильным», «мочь» соответственно.

Вновь обратимся к Колесову: «Самый простой способ идентификации вещи, попавшей в поле нашего зрения, — сравнить ее с другой вещью того же рода. (…) Таково «языческое» понимание классификации вещного мира путем попарного сравнения «тел» общего основания. Мужчина и женщина – совместно «человек», верх и низ – совместно это пространство и простор и т. д. (…) Древнерусская эпоха времен христианизации и долго после того, почти до XIV века, – это время господства эквиполентной оппозиции, обусловившей многие особенности нашей истории и культуры.» (…)

«Свет и тьма противопоставлены друг другу и воспринимались как равнозначные, одинаково существующие, не сводимые друг к другу сущности. Они объяснялись одно через другое»[8].

Это означает, что наличествующие полюса (верх-низ, день-ночь) в равной мере принадлежат бытию, они равно есть и определяются одно через другое. Отсутствие мужчины не означает некоего «немужчину», а вполне насыщенную женщину. Отсутствие жизни – это смерть, но смерть не как забвение, а как *иная жизнь*, отсюда развитый культ предков и описания загробной жизни в языческих традициях. Колесов указывает, что доминирование этого порядка языка сохранилось почти до XIV века, что коррелирует с датировками эпохи двоеверия. Доминирование эквиполентного порядка языка далее сменяется иным порядком.

7 См. серию книг под общим названием «Древняя Русь».

8 Там же, с. 12., у Колесова с. 188-189.

Колесов считает, что с IX века русское общество вступает в эпоху Средневековья, и это вступление сопровождается трансформацией языка. Создается и развивается церковно-славянский язык, который смешивается с народным эквиполентным языком, но становится присущим политическим и социальным элитам. То есть церковные служители и элита начинают говорить (а следовательно, и мыслить) в русле иной рациональности, чем обычный народ. Точкой смены доминирования Колесов считает XV век, когда на Руси широко распространился перевод работ Дионисия Ареопагита, сделанный монахом Исайей Сербом. Строй средневекового русского языка является *градуальным*.

Градуальность является тройственной системой и отличается от эквиполентности принципиально по следующим пунктам:

Выделяются три члена, вместо двух.

Расположение членов приобретает вертикальную иерархию, вместо горизонтального расположения.

Появляется ниспадающая с верхнего термина энтропия.

Например: Бог-человек-бес, или крона-ствол-корень. Где Бог занимает верхнее положение и благ, человек – срединное и добр, а бес – низшее и зол. То же самое и с деревом, где крона – наверху и несет плоды, ствол посередине и крепок, надежен, а корни – внизу, где-то в земле (плодов нет, досок не настрогать – пользы нет).

Такая вертикальная иерархия порождает разрыв, размыкание цикличного времени на линейное, всё бытие (божественное) концентрируется в одном месте и из него разливается по остальному миру, образуя градиент от светлого-благого к тёмному-злому.

Градуальный порядок языка соответствует доктринам креационизма и Серебряного Века Традиции, Железному же Веку соответствует *привативный* порядок языка.

Привативный порядок языка строится на радикальной оппозиции 1 и 0, одного и другого. Причем, первый позитивен, он есть, он – бытие, а другой – его нет, он негативен, он Ничто. Градуальная система градиента разрывается на абсолютные полюса, где Высший полностью отрицает любое бытие

низшего (собственное или по касательной). Привативный порядок упрощает язык, отбрасывая сложные, перегруженные архаическими и градиентными смыслами, понятия.

«Если в эквиполентной паре «не-» указывало на другое наделенное автономным бытием и дедуктивно связанное с данным бытие (вспомним пару «клен»/«неклен»), если то же самое «не-» означало «недо» в градуальной топике, то в привативной грамматической системе «не-» автоматически вводит «ноль» как «ничто», как «бездну», как «дыру» в ткани бытия, запуская в ткань языка «ужасающую силу негатива» (Гегель)»[9].

Исходя из обзора концепции Колесова, можно сказать, что языческое мировосприятие через язык доминировало до XIV века, а после ушло в «подполье» сознания. Шире, порядки языка соответствующие Золотому и Серебряному Векам Традиции сохранялись ещё дольше, пока не были вытеснены дистиллированным порядком привативности.

Вышеизложенный обзор касается, преимущественно, внешних и внутренних форм сохранения, передачи и реставрации языческого наследия и традиции: от преданий и мифов, через описания и фольклор, к порядкам языка, задающим всё мышление. Но для полноты рассмотрения этой проблемы необходимо осветить вопрос инициации.

Инициация – посвящение, цепь преемственности – принципиальный вопрос для передачи традиции, на нём настаивал Рене Генон[10], который в итоге выбрал, на его взгляд, единственную религию, где сохранилась линия передачи, и стал исламским суфием. Сущность инициации кратко и по существу раскрывает Юлиус Эвола: «Чтобы инициация стала возможной, необходимо наличие центра с людьми, «способными инициировать». Сегодня это особенно ясно, учитывая мистификации всякого рода: кажется в Сан-Франциско существует даже инициация по почте, о чём нельзя говорить без смеха. Препятствие заключается имен-

9 Дугин А.Г. В поисках Тёмного Логоса. С. 25.

10 См. Рене Генон «Заметки об Инициации».

но в этом: в наличии или отсутствии индивидуума или группы, способной осуществить подобного рода действие над инициируемым. Для этого необходимы два условия: во-первых, чтобы инициируемый был способен к инициации и, во-вторых, чтобы инициирующий был действительно таковым. Первое связано с определёнными испытаниями, которые должен пройти инициируемый. В частности, в древности, прежде чем удостоиться инициации, человек подвергался испытаниям, которые, похоже, по большей части, затрагивали область инстинктивных реакций. Существовали испытания огнем, водой и т. д. Кроме того, необходимо, чтобы эти действия затрагивали индивида, чтобы он был в некотором роде предрасположен к ним, мог бы почувствовать внутри себя то, что можно было бы определить как «толчок»»[11].

Соглашаясь с Геноном и Эволой, мы признаём, что в Железный Век передача инициации становится практически невозможной, особенно не стоит ожидать её в различных нью-эйдж группах и сектах, равно как и в церквях, где ручей Традиции если и не пересох, то найти его влагу подчас невозможно. В добавление приведем цитату Ильи Черкасова: «Существует множество групп и сообществ, формально ставящих перед собой разные цели, но существующих по одним и тем же причинам: потребности в общении, жажды внимания, боязни взять на себя ответственность при необходимости сделать выбор и т.п. Сообщества такого рода не следует путать с Инициатическими группами, следующими определённому плану и выполняющими работу определённого уровня. Если сообщества первого типа состоят из людей, нуждающихся в помощи других, то вторые – из тех, кто способен оказать помощь окружающим, достигшим определённого уровня понимания. Первые, даже когда они не отдают себе в этом отчёта, желают воспользоваться тем, что им не принадлежит, в то время как вторые добровольно отказываются от своей «собственности», ища

11 См. Последнее интервью Юлиуса Эволы, на основе беседы, состоявшейся в квартире Эволы в Риме, на Корсо Витторио 197, 27 декабря 1973 г., в ней принимали участие Джанфранко де Туррис и Себастьяно Фуско.

не обладания чем-либо, но иного уровня бытия. К числу первых относится подавляющее большинство известных Религиозных и Оккультных сообществ; о вторых вы, возможно, никогда не слышали и ничего о них не знаете по причине того, что они не занимаются саморекламой в глянцевых журналах и не нуждаются в участии тех, кто эти журналы читает»[12].

Но мы не согласны с абсолютной невозможностью инициации в эпоху Модерна, за неимением опоры в инициатическом сообществе, нам остается искать опору только *внутри нас*. Наглядно названный принцип иллюстрирует алхимическая метафора получения философского огня.

Первый способ получения Огня – это погружение субстанции в огонь такой силы, что он зажигает любые, самые сырые дрова. Это общество Традиции, в котором сакрально абсолютно всё и любая душа, попавшая в него, также сакрализируется.

Второй способ – это погружение в абсолютный лёд, в пустоту. В этом случае огонь зажигается *изнутри*, как радикальное несогласие на тождество окружающей среде. Это сознание себя в самой толще льда, в самой тёмной ночи, в сердце Ада, но также это и осознание своего отличия от окружающей среды.

Юлиус Эвола также говорит о возможности самоинициации, но очень критично: «…Если под инициацией понимают выход на уровень, отличный от чисто человеческого индивидуального сознания, то в этом смысле существуют две основные возможности: первая – это кратчайший путь так называемой самоинициации, введший в заблуждение немало умов. Например антропософы, то есть штейнерианцы твердят об автоинициации и, более того, противопоставляют древние инициации, которые они считают устаревшими, современной инициации, имеющей индивидуальный, активный и независимый характер. Но это чистый вымысел, поскольку инициация подобного рода мыслима лишь в исключительных случаях: в целом же инициация чисто индивидуального характера, то есть без вмешательства высшей силы, походила бы

12 Илья Черкасов ака волхв Велеслав, цит. по «Книге Ученика», XXXII Сообщества.

на попытку барона Мюнхгаузена, который вытащил сам себя, потянув за волосы. Чтобы инициация была действенной, необходимо вмешательство фактора, трансцендентного по отношению к индивиду, что лишь в крайне редких случаях может произойти самопроизвольно: такую инициацию можно было бы назвать дикой, подобно тому, как Рембо называли мистиком в диком состоянии. Случается, что экзистенциальная травма сама по себе приводит к подобному открытию горизонтов, даже если тот, с кем это происходит, сам не осознаёт того. Это может произойти и в современном мире, хотя, наблюдая постоянно нарастающую материализацию (и добавим закрытость) современного индивидуума, подобная возможность становится всё более сомнительной. Вот что можно ответить на ваш вопрос об «инициации в современном мире»»[13].

В учении кашмирского шиваизма также присутствует индивидуальная инициация, даруемая Шивой адепту[14], то самое трансцендентное вмешательство, о котором говорит Эвола. Так как язычество – это манифестационизм, недвойственность, можно утверждать что самоинициация и «трансцендентное вмешательство» равны по принципу «это есть то», «что снаружи, то и внутри». В таком случае отчуждающая толща льда предстает иллюзией, Майей, но это тема отдельного рассмотрения.

В итоге, проблема инициации в языческом традиционализме, несомненно, остра и скорее носит личностно-экзистенциальный, а не коллективный общинный характер, но также, несомненно, манифестационистская инициация возможна.

«И это подводит нас к факту того, что современные язычники, в большей степени, чем все остальные, пытающиеся обрести традицию и реконструкцию, доступны для модернистской «инфильтрации» в свои идеи. Любой «истинный христианин», скорее всего, почувствовал бы, что он совершает ошибку, толкуя библию в таком духе, чтобы она соответствовала бы его крайне атеисти-

13 См. Последнее интервью Юлиуса Эволы.

14 См. «Кашмирский шиваизм. Наслаждение и освобождение», издательство «Ганга», 2010г.

ческим, либеральным, социалистическим или современным так называемым «консервативным» правителям. Для самопровозглашенного «язычника» это не является проблемой. Поэтому мы можем видеть, что большинство неоязыческих организаций заостряют внимание на своей приверженности индивидуализму, демократии, прогрессу, «толерантности», пацифизму (или иногда войне ради войны), феминизму, и тому, что должно подойти в пропагандистской войне – чтобы получить больше обращённых и чтобы вести борьбу с христианством, которую многие считают намного более важной, чем борьбу с модернизмом, материализмом и потребительством. Причина такого поведения очень проста — это то, что большинство неоязычников определяются через их конфликт с доминирующей религиозной системой; <...> Крайние последствия этого очевидны: духовный упадок, делающий их примитивными полуатеистами, поклоняющимся своему собственному половому вожделению, если не камням в лесу. Это не значит, что в большой части антихристианской риторики нет смысла. Пренебрежение христианства сексуальностью и женщинам не подходит никому; аскетизм является идеалом, который должен быть (и как это было всегда) установлен для особых элит. Абсолютное сфокусированность на стыде в христианстве также является проблемой, не увеличивающей наш энтузиазм относительно этой религии; и существует много вещей, которые со всей честностью можно критиковать и обсуждать, даже со строго традиционалистской точки зрения. Но, если это заставляет кого-то заключить, что бездуховный, эгалитарный, материалистический гедонизм современного мира превосходит христианскую картину мира, и что его язычество должно быть просто квазирелигиозным предлогом того, что он ведёт себя как обезьяна с высокими технологиями, то мы не желаем ничего из такой «реконструкции»».

Современность, Модерн – абсолютное зло. Таков постулат традиционализма. Всеми своими действиями Модерн последовательно профанирует, десакрализирует, уничтожает традицию. Рене Генон и Юлиус Эвола озаглавили свои главные

труды как «Кризис современного мира» и «Восстание против современного мира» соответственно. Как писал Ницше: «Пустыня растет, горе тому, кто несет в себе пустыню», говоря о европейском нигилизме, сметающем всё традиционное и подводящем всё под ноль, Ничто.

Креационизм понимает это процесс как сатанинский, ученые мужи – приспешники Дьявола, отрицают Бога и утверждают бесовской порядок. В исламе это, несомненно, наступление времени Даджала – Антихриста. Здесь мы также можем увидеть причину отождествления язычников с учеными-позитивистами, гуманистами и физиками нового времени; одни поклонялись Сатане, и другие тоже, вопрос только в форме.

Ошибочно проводить причинно-следственную связь между нарастанием научного прогресса и возвращением языческих богов. Позитивисты не развенчивали христианского Бога в пользу языческих божеств, они развенчивали саму Традицию. Всё Сакральное им чуждо.

Следовательно, для христианина или мусульманина, для традиционалиста, вопрос об отношении к современному миру решен окончательно: тотальный джихад, священная война с Антихристом, Ангелов Неба с демонами Ада. Православный традиционалист в современном мире – это святой посреди Ада.

Так как язычество не знает абсолютной вертикальной оппозиции, разницы в природе между Богом и миром, то, казалось бы, оно должно быть всецело на стороне современного времени. Но такая точка зрения является заблуждением, для объяснения которого стоит сделать важное отступление.

Традиционное общество строится на иерархии, иерархия является проявлением божественного порядка в обществе. Традиционное общество делится на группы – касты, иначе – варны (цвет). Обычно выделяют три касты:

- Жречество (Брахманы)
- Воины (Кшатрии)
- Ремесленники и крестьяне (Вайшьи)

Вне каст располагаются изгои общества, т.н. «парии».

Жречество воспринимает Бога недуально (адвайта), воины опираются на ограниченную дуальность (двайта-адвайта), а ремесленники воспринимают Бога как творца. Это иллюстрируется тем, что обычный люд зачастую славит созидающий аспект божественного (Брахму, Сварога), воины славят богов-защитников (Вишну, Перуна, Тора), а жречество славит богов мудрости и смерти (Шива, Велес, Один, Кали, Морена, Хель и Фрейя). Платон в своей структуре политейи рассматривал воинов (стражников) как носителей природы, в которой преобладают золото и серебро, а у низших сословий – медь и железо. Божественный порядок – дхарма – пронизывает абсолютно всё, его поддержание исполнением собственной дхармы есть высшая честь и доблесть. В Деви-Махатмье[15] Калика призывает Рактабиджу оставить разговоры, неподобающие воину и исполнить свою дхарму – вступить с ней в поединок и умереть. Неисполнение дхармы называется адхармой.

В книге «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера», Эвола пишет: «Эпохе третьего сословия неведомо единство свободы и служения, единство свободы и порядка; она «никогда не знала чудесной власти этого единства, ибо достойными стремления ей казались только слишком легкодоступные и слишком человеческие удовольствия». Обратной стороной этого абстрактного, индивидуалистического, собственнического понимания свободы является идея социума как системы, определяемой принципом общественного договора. Именно благодаря подобному абстрактному представлению о свободе буржуа присуще стремление к разложению всякого органического единства, к «превращению всех отношений, основанных на долге и ответственности, в договорные отношения, которые можно расторгнуть»»[16].

С языческой точки зрения, это власть не столько вайшьев (опирающихся на Творца), сколько последних изгоев-париев, на-

15 См. «Деви-Махатмья», пер. Андрея Игнатьева, Калининград, 2013г.

16 См. «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера. / Пер. с итал. В.В. Ванюшкиной. – СПб.: Наука, 2005. С.18-63.

рушение иерархии властей, онтологического порядка устройства мира. Единственно возможное поведение для воина и волхва/брахмана в ситуации «бунта» изгоев – уничтожение бунтовщиков и защита сакрального мироустройства.

Нельзя не заметить, что соотношение Модерна с Железным Веком указывает нам на эсхатологичность сегодняшних времён. В манифестационизме время циклично, цикл начинается с созидательного проявления Бога в мире, индусы говорят о Дне Брахмы и Ночи Брахмы, или об Открытии и Закрытии глаз Шивы. Позже, через божественное самоумаление, самосокрытие наступают последние времена, о которых говорят мифы о конце цикла. Индусы считают, что Кали-юга, в которой мы живем, началась с битвы на поле Курукшетра[17], в скандинавской мифологии это время Рагнарёка, у славян – Кощный Век.

В доктрине креационизма оппозиции наиболее остры, их время – линейно, Антихрист будет повержен и после Страшного Суда, избранные попадут на Небо навечно. В язычестве после конца наступает новое начало. Конец неизбежен, как неизбежно и новое начало. В Старшей Эдде есть такие строки:

«Заколосятся
хлеба без посева,
зло станет благом,
Бальдр вернется,
жить будет с Хёдом
у Хрофта в чертогах,
в жилище богов –
довольно ль вам этого?»[18]

Но эта неизбежность нового начала не означает, что можно смириться, и тем более признать порядки изгоев и шудр. Для истинного язычника исполнение дхармы в последние времена обретает трагические краски, так как конец неизбежен, невоз-

17 См. индийский эпос Махабхарата, часть Бхагавадгита.

18 См. Старшая Эдда: Эпос. / Пер. с древнеисландского А. Корсуна. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. – 464 с

можно повернуть колесо времен вспять. Но иного пути, кроме восстания против современного мира, у язычника нет[19].

Отдельно следует выделить проблему псевдо-язычества и сект. Данная тема актуальна как для России и постсоветского пространства, так и для всего мира.

Многие течения, школы, гуру которые называют себя «язычниками» или приверженцами «древней», дохристианской веры, на поверку оказываются типичными постмодернисткими нью-эйдж сектами. Их специфика заключается в поверхностном синкретизме, апелляциям к псевдо-лингвистике и альтернативной истории и хронологии, наличествуют черты тоталитарных сект и культов личности, лояльное отношение к современному миру (иное зачастую является способом удержать паству). Наиболее популярно смешение славянской или германской традиции с ведическими традициями Индостана, шаманизмом малых народов русского севера и Полинезии и с научной фантастикой. Яркий пример – так называемые «Славяно-Арийские Веды» или «Бхагавадгита как она есть», Свами Прабхупады.

Особо стоит отметить около-языческие объединения хиппи, натуристов и экологов, которые, хоть и безобидны в целом, по сути, так же далеки от духа языческой традиции.

Для наглядности следует привести список псевдо-языческих учений, в России это: Староверы-инглинги и их лидеры А. Хиневич и А. Трехлебов, Община Схорон Еж Словен и её лидер Богумил II Голяк, Общество Нави, Движение Анастасиевцев и их лидер Мегре, Движение последователей Рериха. Персоналии: Истархов, Левашов, Асов, Чудинов, Стрижак, Задорнов.

В Европе и на Западе это: Викканство, Ариохристианство, Арманизм, Эзотерический Гитлеризм Мигеля Серрано, Движение Deep Ecology, Одинизм, как обозначение доктрины американских

19 Конечно, если язычник считает себя последним шудрой – для него такого вопроса не стоит, но цена его жизни, с точки зрения воина или жреца, равна нулю.

расистов (Д. Лейн и The Order), Кришнаизм из Международного Общества Сознания Кришны, Теософизм[20].

К сожалению, этот список можно значительно продолжить, но названные имена являются наиболее яркими и громкими. Их активная деятельность в обществе, пропаганда своих идей вводит в заблуждение как обычных людей, так и *ищущих Путь*. Фактически, их деятельность является дискредитацией языческого традиционализма и оказывает на его становление негативное влияние. Также они являются отличным негативным примером в руках пропаганды со стороны властей и выхолощенных от любой сакральности церковных деятелей, увеличивая и без того зияющий разрыв между манифестационистами и креационистами. Жан Бодрийяр в своих трудах ввёл очень точный термин – «симулякр», копия без оригинала. Фактически, любое реконструкторское языческое движение, не обладающее инициатическим ядром или человеком во главе, является не более чем игрой, даже если она детально достоверна и аутентична, она всего лишь – симулякр.

Пока язычество фанатично борется с иными традициями, с проявлениями деградации современного мира, как то гомосексуализм, феминизм, либерализм, толерантность или проблемы экологии – оно будет в забвении относительно истинных целей. А язычники, которые будут абсолютизировать частные проблемы – совершать адхарму, какой бы верной и притягательной она бы им не казалась.

Война с ветками не устраняет самого корня проблем – Модерна, власти париев.

Следует четко понять, что язычество – это не игры реконструкторов, которые пересыпают пепел Традиции из рук в руки, но и не технократия материализма, которому закрыт доступ даже к пеплу. Технократия и согласие с современным миром –

20 Рене Генон настаивал на введении отдельного термина для «теософии» Е. Блаватской, а так же привел основательную критику теософизма, см. «Теософизм: история одной псевдорелигии» /Пер. с франц. Андрей Игнатьев. Калининград. 2012г.

это признание права и доминирования смысла существования последних людей, изгоев, париев.

Традиционализм обладает колоссальным потенциалом для язычества, он может служить платформой для консолидации традиционных анти-современных сил и стрелой, указующей на Высшую, Вечную Мудрость.

Кузнецов В. А.

КОНЦЕПЦІЇ ТРАДИЦІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ НЕОЯЗИЧНИЦТВІ XX – ПОЧАТКУ XXI СТ.

Передовсім варто оговорити, що в даному дослідженні під українським неоязичництвом, або рідновірством, ми розуміємо комплекс світоглядних проектів, автори і послідовники яких мають українську ідентичність та означують себе у якості продовжувачів або спадкоємців релігійної (і ширше – духовної, культурної) традиції дохристиянської Русі та засновують свої практики, конструювання теорії на відомостях про слов`янське язичництво у історичних та міфічних джерелах і на безпосередніх його пережитках в українській традиційній культурі. Серед найбільш відомих з таких проектів – твори В. Шаяна, частково – Л. Силенка, «Об`єднання Рідновірів України» (очолюване Г. Лозко), «Родове Вогнище Слов`янської Рідної Віри» (В. Куровський), «Руське Православне Коло» (С. Пашник), «Великий Вогонь» (Г. Боценюк).

Актуальність теми зумовлена зростанням зацікавленості соціуму та мас-медіа до неоязичництва, а в контексті даної конференції – обговорюваністю самого феномена у працях відомих Традиціоналістів (зокрема Ю. Еволи, О. Дугіна) та «нових правих» (А. де Бенуа, Г. Фая тощо).

В ході даного дослідження ми намагалися з`ясувати, які концепції розуміння традиції випрацювало саме українське неоязичництво, і в якому відношенні ці концепції перебувають із Традиціоналізмом «генонівської школи». Для цього було проведено контент-аналіз рідновірських текстів, що торкалися даної тематики, інтерв`ювання та анкетування самих неоязичників із подальшим співставленням їх із розумінням традиції Р. Геноном та Ю. Еволою, вираженим у їхніх творах.

Було з`ясовано, що теоретичного осмислення традиції в тій чи іншій мірі торкалися В. Шаян, Г. Лозко та ідеологи РВ СРВ (В. Куровський та Б. Миколаїв).

1. В. Шаян засновує своє розуміння традиції на філософії історії Г. Геґеля: намагаючись легітимізувати українців як

«історичний» народ, він окреслює лінію послідовних втілень Volkgeist в окремих видатних постатях, які ніби «акумулюють» в собі найхарактерніші духовні риси українців, розкривають через творчість їхнє історичне «призначення» як спільноти. Власне, «призначення» народу і є об`єктом традиції для Шаяна. Суб`єктом передачі та відновлення у разі розриву традиції Шаян мислить «лицарський орден»[1].

2. Декларуючи ініціатичну спадкоємність від Шаяна, Г. Лозко починає залучати до неоязичницького дискурсу традиції спадщину Р. Генона. Зокрема, Традиціоналізм і теоретиків «консервативної революції» вона називає «предтечами етнорелігійного ренесансу»[2]. Тим не менш, її розуміння традиції двоїсте: з одного боку, багато її праць насичені народницьким пафосом (народ як творець та носій традиції, об`єктом передачі якої є культура в її цілісності), а трансцендентність як категорія визнається нею породженням семітської уяви[3]; з іншого, вона високо ставить ідеї суспільної ієрархії у дусі школи Генона, інститут ініціації, за допомогою якого намагається в тому числі обґрунтувати провідництво у рідновірському русі України[4]. Поняття традиції для Г. Лозко також має значення в утвердженні етнічної генеалогії українців[5].

3. Об'єктом традиції для РВ СРВ є сама Рідна Віра як «духовна основа та дороговказ до вищого буття»[6], яка наділяється примордіальним характером, але також ставиться у пряму залежність від Volkgeist. У доктрині даного неоязичницького проекту присутня заборона на трактування «священного писання»

1 Шаян В. Джерело сили української культури. Священний героїзм // Віра предків наших. – Луцьк, 2000. – 904 с.

2 Лозко Г.С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Х., 2006. – С. 103-118.

3 Лозко Г.С. Арійський політеїзм і семітський монотеїзм як пара світоглядних протилежностей // Пробуджена Енея. – С. 48-61.

4 Лозко Г.С. Пробуджена Енея. – С. 390-400.

5 Лозко Г.С. Українське народознавство. – Х., 2005. – С. 7-24.

6 Рідна Віра // Родове Вогнище Рідної Слов'янської Віри [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://alatyr.org.ua.

(«Карбів», які проголошуються виразом «суті» Рідної Віри, тим не менше, є текстами явно новітнього походження) профанами. Водночас практики РВ СРВ чітко укладаються в межі New-Age дискурсу: медитації, практики зцілення та психологічної корекції тощо.

4. Разом з тим, наші польові дослідження свідчать, що рідновірський загал сприймає традицію інакше від «програмових» текстів провідників – у дусі радянської академічної етнографії, розуміючи під нею передовсім механізм передачі етнічного світогляду та практик (культури в її цілісності) з покоління у покоління. Сьогодні традиція уявляється «розірваною», а її відновлення – невідкладним завданням неоязичників для утвердження етнічної партикулярності та збереження самобутності.

Таким чином, розуміння традиції в українських неоязичницьких проектах різниться. Залучення неоязичниками до своїх концепцій спадщини «генонівської школи» видається дещо парадоксальним: адже вони стосуються передовсім національного дискурсу, в той час як Генон вважав ідею модерної нації за надзвичайно ворожу до традиції в його розумінні[7]; те саме стосується ототожнення традиції та звичаю. Це наштовхує на думку, що дане залучення, на жаль, не супроводжується детальним вивченням всіх аспектів цієї спадщини.

7 Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – М., 2010. – С. 58.

Бортникова А. Е.

ОТ АПИ ДО ПАПАЯ: САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО СКИФИИ

Осуществляя реконструкцию скифской мифологии, Д. Раевский анализирует пять версий предания о происхождении скифов в изложении древних авторов, наиболее авторитетной среди которых полагает версию Геродота, обычно именуемую исконно скифской[1]: «Скифы говорят, что их народ <...> произошел следующим образом: в их земле, бывшей безлюдной пустыней, родился первый человек, по имени Таргитай; родителями этого Таргитая они называют, по моему мнению неверно, Зевса и дочь реки Борисфена» (IV, 5). И далее: «Скифы почитают только следующих богов. Прежде всего – Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); <...> На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по-моему, совершенно правильно) – Папай, Гея – Апи...» (IV, 59).

Праматерь скифского народа *Апи* – дословно *Водная* (от индоиранского *ап, аб* «вода, река»); ср. Апас (санскр. *āpas* «воды») в ведийской мифологии – персонифицированные космические воды, которым в «Ригведе» посвящено четыре гимна (РВ VII 47.49; X 9.30), – они прославляются как богини, любящие матери, девушки или юные жёны; их конечной целью выступает океан[2]. Подобно иранской Ардвисуре Анахите (авест. *Ardvī Sūrā Anāhitā*), скифская богиня Апи олицетворяет соединение земного и водного начал в одном персонаже. Скифо-сарматская культура оставила нам достаточное количество изображений священного образа Великой богини. Выполненные в золоте и бронзе, эти образы по своей изобразительной символике полностью совпадают с их священными функциями. Полузмеиный облик скифской прародительницы истолковывается как отражение

1 Раевский Д. С. Мир скифской культуры / Раевский Д. С. ; предисл. В. Я. Петрухина, М. Н. Погребовой. — М. : Языки славянских культур, 2006. – С. 36.

2 Ригведа. Мандалы V–VIII / Подг. изд. Т. Я. Елизаренкова ; Изд. 2-е, испр. – М. : Наука, 1999. – С. 226.

ее хтонической сущности: «змеевидность всегда указывает на близость к земле и на пользование ее силами»[3]. В облике большинства доступных нам изображений Апи особо проявлен хтонический «низ». Верх же обозначен крыльями, а если таковые отсутствуют, то ясно намечен птичий хвост. Если в изображении под ручкой серебряного блюда из кургана Чертомлык Богиня подняла руки, обозначая этим верхнюю божественную зону, то в изображении Богини на золотом конском налобнике из кургана Большая Цимбалка небесная зона сама присутствует в композиции в виде вершины стилизованного Мирового древа. Связь же с растительным миром проявлена в обоих изображениях Богини и олицетворяет плодоносящую силу земли[4].

Папай скифского пантеона и Зевс-Юпитер, фигурирующий в различных версиях скифского предания, – одно и то же божество. Его скифское имя, отражающее отцовское начало, а также супружеская связь с хтонической богиней делают образ Папая достаточно понятным. В нем следует видеть общеиндоевропейское божество неба, мужское начало мироздания. Относительно изображений Папая – бородатого старца, простирающего руки в благословляющем или направляющем жесте, – то, согласно существующим толкованиям, именно это божество представлено на ритуальном бронзовом навершии местной работы с Лысой горы и на ритоне из Карагодеуашха. Брачный союз Неба как мужского начала с Землей и /или Водой является широко распространённым у индоевропейцев мифологическим сюжетом, который выступает и в легенде о происхождении скифов от брака Зевса-Папая с дочерью Борисфена, и в некоторых сюжетах нартовского эпоса осетин[5]. Такой союз символизирует сочетание в браке

3 Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии / А. Ф. Лосев. – М.: Учпедгиз, 1957. – С. 41.

4 Раевский Д. С. Мир скифской культуры / Раевский Д. С. ; предисл. В. Я. Петрухина, М. Н. Погребовой. — М. : Языки славянских культур, 2006. – С. 74.

5 Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор / В. И. Абаев. – Т. I. – Москва–Ленинград : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 242.

верхнего мира с нижним и возникновение среднего мира людей, социума[6].

И в этом плане показательно, что *Апи и Папай – это еще и топосы*. Що касается идентификации места обитания Апи и рождения первопредка скифов, то его принято отождествлять со Змиевой пещерой в северной части о. Хортица – северной границей Гилеи[7]; Папай расположен на южной окраине скифского мира – на Северном Кавказе. Это горная вершина в Краснодарском крае, самая западная из скалистых вершин Главного Водораздела, наиболее убедительная версия названия которой связана с именем верховного бога скифов – Папая. Гора Папай – место уникальное. Ее склоны и близлежащие территории, подобно территории «обитания» Апи, буквально пронизаны сакральностью. Вблизи священной горы, на лесном склоне горного массива реки Пшада, расположено около сотни дольменов, возраст которых – от 4 до 7 тыс. лет. Являются ли они культовыми сооружениями древних людей, местами поклонения или захоронения, погребальными памятниками? Однозначного ответа все еще нет, но сакральное звучание – как дольменов, так и места в целом – несомненно.

Таким образом, Апи и Папай – это не только прародители скифского народа, это еще и топосы, обрамляющие, ограждающие, охватывающие родительской заботой порожденные ими народы.

6 Завгородній Ю. Ю. Сакральний вимір острова Хортиця (до постановки питання) / Завгородній Ю. Ю., Остапенко М. А. // Культурологічні студії : Зб. наук. праць. – К. : Видавничий дім «КМ Academia», 1999. – Вип. 2. – С. 263.

7 Там же.

Пастухов А. Д.

ИСЛАМ И ПРИМОРДИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

Примордиальная Традиция (лат. Primordialis, фр. Primordiale – изначальная, исконная, первозданная) – Изначальная Традиция, содержащая в себе неискажённое метафизическое учение о Первопринципах, имеющее трансцендентное происхождение, от которой в свою очередь происходят все современные ортодоксальные учения. Согласно доктрине, развиваемой приверженцами т.н. «школы традиционализма», основателем которой считается Рене-Жан-Мари-Жозеф Генон (1886 – 1951), по мере прохождения циклических периодов Изначальная Традиция становится всё более сокрытой, доступной для всё меньшего числа существ, посвящённых, составляющих интеллектуальную элиту традиционного общества. Изначальная Традиция никогда не перестаёт существовать, воплощаясь в представителях элиты, Она поддерживает связь с высшими духовными планами, от которой полностью зависит существование материального плана, понимание чего постепенно улетучивается из сознания масс по мере циклического нисхождения.

Согласно традиционализму, только те из учений, что могут быть названы эзотерическими, несут в себе то самое Традиционное Знание, которые имеют отношение к какой-либо из ветвей Изначальной Традиции, имеющих в своём основании Священные Писания, Откровение. В данной статье нам хотелось бы представить некоторые рассуждения относительно роли одной из таких ветвей – мусульманской традиции в наше время и, в частности, роли эзотерического течения в исламе – суфизма.

Существует огромное множество материалов по суфизму, бесчисленная плеяда авторов, каждый из которых в зависимости от того, чем был обусловлен его интерес, по-своему воспринимал это явление. Мы берём за основу традиционалистскую точку зрения, которая рассматривает тасаввуф (т.е. суфизм) в качестве ядра мусульманской религии, без которого само по себе её существование было бы бессмысленным. В то же время мы ставим

целью рассмотреть параллельно некоторые сведения, представленные, в частности, в книгах мистика начала XX века Георгия Ивановича Гурджиева (1872/77 – 1949), а так же авторов, прямо или косвенно связанных с его учением. Насколько правомерно подобное сопоставление, вероятно, можно будет судить по прочтении материала статьи; мы же воздержимся от суждений оценочного характера, представив лишь кажущиеся нам очевидными точки соприкосновения.

Интересен вопрос фактического соприкосновения этих двух современников, которые оба, кстати сказать, провели большую часть своей жизни во Франции. Что касается этого вопроса, то известен лишь один анекдот, при полном отсутствии достоверных сведений. Однако анекдот этот кажется нам весьма интересным, так что мы, всё-таки заранее предостерегая от поспешных выводов, приведём его здесь.

«Ученик Георгия Ивановича Александр де Зальцман, попытавшийся объединить двух мэтров эзотеризма, своей злой иронией разрушил этот удивительный шанс. В то время Рене Генон был известен своей фразой, выдержанной в адвайтистском духе – «Il n'y a pa Rene Guenon» («Нет Рене Генона»). Де Зальцман при встрече повторил эти слова, но со свойственной ему иронией, не сдержавшись, добавил: «Il n'y a pa Rene Guenon. Halas» («Нет Рене Генона, увы»). Генон пришёл в ярость – «Бегите от Гурджиева как от чумы», сказал он своим последователям»[1].

Тема «центра» – чуть ли не центральная (весьма уместная, на наш взгляд, тавтология) в традиционалистском дискурсе. Если она не является таковой по факту, то необходимо должна такой быть исходя из самой своей проблематики. Экзотеризм и эзотеризм соотносятся между собой как окружность и её центр соответственно. Посвящаемый движется к «центру» мира и своего существа по горизонтали, чтобы оттуда вознестись и стяжать

1 Ровнер А. Гурджиев и Успенский. Цитата с форума: http://forum.sufism.ru/index.php?PHPSESSID=c62d0a09f588ada55f840cb9082979af&action=profile;u=154;area=showposts;start=60

высшие состояния существа. Изначальная Традиция – полярна, как в смысле символическом, так и буквальном. Рассуждения о «Центре Мира», экспликации глубинных значений, заключённых в этой символике, мы действительно находим в работах некоторых интересных авторов. Так, Мирча Элиаде в книге «Священное и мирское» много страниц посвящает теме ориентировки в пространстве, точкой отсчёта в котором считается ось, находящаяся в «Центре Мира» и связывающая собой три уровня экзистенции, обеспечивая таким образом связь тварного мира с высшими и низшими планами. Рене Генон в «Символах священной науки» отождествляет Земной рай с «Центром Мира», указывая, кроме того, что этот «Центр» символически отождествляется с Божественным Сердцем. Воплощением же этого Сердца является Святой Грааль, похищенный Сифом из рая, после чего «Сиф и те, кто после него владел Граалем, могли… где-то на Земле создать духовный центр, который был бы образом утраченного рая»[2]. Поколения владельцев Чаши предстают хранителями Изначальной Традиции, и Генон отмечает, что «существование такого духовного центра – или даже нескольких подобных, будь то одновременно или последовательно во времени, не может быть поставлено под сомнение, хотя их локализация остаётся предметом размышлений» – в частности, от себя добавим, что этот предмет имеется в виду и в нашем обзоре.

Рене Генон обращается к обозначенной проблематике в работе «Царь Мира», где приводит сведения об Агартхе, ссылаясь, в частности, на книгу Сент-Ив д'Альвейдра «Миссия Индии», опубликованной в 1911 г., и книгу Фердинанда Оссендовского «И звери, и люди, и боги», где автор описывает своё путешествие по Центральной Азии в 1920 – 1921 гг. Суть же в том, что сведения обоих авторов об Агартхе оказались практически одинаковыми, что не могло не вызвать определённого резонанса. В данной работе нам хотелось бы обратиться к описаниям ещё одного автора, современника предыдущих двух, но сведения которого по вполне

2 Генон Р. Символы священной науки

понятным, как нам кажется, причинам, остались за рамками дискурса об Агартхе.

Для начала – краткие справочные сведения. «Агартха» (или «Агарти») в переводе с санскрита означает «тайный, скрытый». Можно найти следующее определение: это мистический центр сакральной традиции, расположенный на Востоке. Если быть точнее, то месторасположением Агартхи следует обозначить Центральную Азию: это, по различным сведениям, Тибет, Гималаи либо Афганистан. Из справочника: «Согласно пуранической литературе, Агартха есть остров, расположенный посередине острова из нектара. Путешественников переносит туда мистическая золотая птица. Китайская литература сообщала о находящихся в Агартхе дереве и фонтане бессмертия. Тибетские ламы изображали Агартху в центре оазиса, окруженного реками и высокими горами. Существуют легенды о подземных ходах, соединяющих Агартху с внешним миром. Н. К. Рерих и Ф. Оссендовский сообщали о специальных подземных и воздушных аппаратах, служащих ее жителям для быстрого перемещения. Другие истолкователи мифологемы полагали, что Агартха – символический образ, в образе страны передающий внутреннее состояние человека»[3]. От себя добавим, что, безусловно, справедливо говорить об Агартхе и как о «стране» (во всяком случае, как о том, что занимает определённое место в пространстве), и как о символическом образе, в то время как путешествие к Агартхе может быть истолковано как путешествие к «Центру Мира», как процесс инициации.

По Генону, Агартха есть манифестация «Центра Мира», если точнее – *одна из* многочисленных манифестаций, хранящая в себе Примордиальную Традицию. Отсюда и её месторасположение – по свидетельству указанных выше авторов – под землёй, что говорит как о сакральном характере этого места, так и о сокрытости Традиции во времена Кали-Юги. Каждая из эпох имела свой центр Традиции, и все они являлись манифестациями одного и того же Высшего Центра, непроявленного.

3 http://slovari.yandex.ru/

Теперь же нам хотелось бы обратиться к свидетельству другого автора, стоящего особняком и потому обойдённого стороной в рамках данного дискурса – это Георгий Гурджиев, путешественник, авантюрист и мистик начала XX века, наиболее, может быть, известный своим балетом «Битва магов», в котором демонстрировал сакральные движения, заимствованные во время своих долгих путешествий. В его книгах нигде не встречается само это слово – «Агартха», Гурджиев, по всей видимости, не собирал, подобно Сент-Иву и Оссендовскому, никаких сведений об этом. Однако фигурирует таинственный монастырь, в общем-то, весьма обделённый вниманием. Следует отметить, что даже в самой книге Гурджиева «Встречи с замечательными людьми» – первоначальном источнике сведений об этом монастыре – не слишком акцентировано внимание на этом, в отличие от одноимённого фильма (реж. Питер Брук), весь сюжет которого занимает путь к этому месту, древнейшей эзотерической школе, истоки которой восходят ко II тысячелетию до н.э., в древний Вавилон (по другим сведениям, «их учение пережило Потоп»[4]). Насельники монастыря называют себя братством Сармунг («Пчёлы»).

Что заставило нас в свою очередь акцентировать на этом внимание? Есть несколько фактов. Первое – это сама характеристика братства как хранителей древнейшего эзотерического знания. Второе – это местонахождение: Центральная Азия, Афганистан, горная система Гиндукуш; в фильме, как и в книге, Сармунг называют братством «в самом сердце Азии», что невольно увязывается с определённой символикой. Третье – братство Сармунг позиционируется как *суфийское*, то есть братство это составляют представители регулярной эзотерической традиции; проводником Гурджиева в обитель братства является никто иной как дервиш, его знакомый. И четвёртое – это некая связь истории братства с завоеваниями Чингис-Хана. Поясним следующим образом.

В работе «Царь Мира» Рене Генон упоминает, что, по утверждению Оссендовского, «Богдо-Хан, или «Живой Будда», чья резиденция находится в Урге, владеет, в числе прочих своих

4 http://universalinternetlibrary.ru/book/aranov/sufiiskie_teksty.shtml#t22

драгоценностей, перстнем Чингис-Хана, на котором выгравирована свастика, и тамгой – медной пластиной с оттиском печати «Царя Мира»[5]. А в поисках информации по братству Сармунг мы наткнулись на один весьма примечательный текст, тоже из жанра «путевых заметок», входящий в состав издания под заглавием «Суфийские тексты», где говорится, что братству в своё время пришлось спасаться от орд Чингис-Хана, которые перешли через Амударью и ринулись на север, разрушив «Мать Городов» Балх[6].

Продолжая проводить некоторые важные, на наш взгляд, пусть и не сильно бросающиеся в глаза, аналогии, мы бы хотели привести следующий отрывок из того же самого текста: «На стене, отделанной афганским мрамором, был выложен сверкающими рубинами символ братства. Это был мистический Ну-кунджа, состоящий из девяти частей – Накш, или «отпечаток» – эмблема, которую я потом видел в различных формах вышитой на одеждах. Мне сказали, что эта фигура «проникает в самую сокровенную тайну человека». Ее действие могло быть проявленным лишь в правильное время и при особых обстоятельствах, и делать это мог лишь Повелитель Времени, глава общины. К сожалению, он отсутствовал. Он вообще жил не в монастыре, а в другом тайном месте, которое называли Аубшаур. Отзывались о нем с глубочайшим почтением, как о человеческом воплощении всех учителей. Он – Суркаур, или «Руководитель Работы»[7].

На наш взгляд, таинственный глава братства прямо-таки напрашивается на аналогию с Царём Мира. Однако интересно ещё вот что. Главу братства называют «Повелителем Времени» – точно так же именуется Имам в шиитском исламе, существуя духовно в Малакуте (мире образов), то есть на тонком уровне, где обретается власть над временем.

В целом можно назвать три доступных и известных нам источника, представляющих информацию о братстве Сармунг:

5 Генон Р. Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С.251.

6 http://universalinternetlibrary.ru/book/aranov/sufiiskie_teksty.shtml#t22.

7 Там же.

во-первых, сам первоисточник – книга Гурджиева «Встречи с замечательными людьми; во-вторых, никак напрямую не связанный с Гурджиевым сборник «Суфийские тексты» (составитель-переводчик Юлиан Аранов); в-третьих, книга «Учителя Гурджиева» за авторством Рафаэля Лефорта (кое-кто считает это имя псевдонимом, образованным от английского «real effort» - «действительное усилие», и нелишним будет вспомнить, что подобная практика – публикация эзотерических трактатов под «сфальсифицированными» именами – широко распространена была у алхимиков), рассказывающая от первого лица о путешествии в Азию к подножию Гиндукуша в поисках источника учения. Последние два источника представляют наиболее полные сведения. Однако интересно и то, что объединяет первый и третий источники: обе книги написаны в формате «путевых заметок», иными словами, в каждой из них от первого лица представлен путь к Знанию (или, как обозначено в книге «Учителя Гурджиева», к «Обители Силы»), который может символически быть отождествлён с инициатическим путём, особенно если принять во внимание распространённость подобных мотивов в текстах различных традиций (в т.ч. в работах алхимиков) – в направлении к «Центру Мира». На прочное основание данную аналогию ставит и отождествление суфийской практики в указанной книге с Великим Деланием алхимиков.

Сравнение символизма Агартхи со сведениями о братстве Сармунг подвело нас к феномену, который мы бы условно обозначили как «гурджиевский суфизм». «Гурджиевский» потому, что первоисточником сведений о «Гиндукушской Агартхе» являются книги и само учение Гурджиева, породившее своих особых последователей. Вслед за Гурджиевым на Западе появляется, уже в конце XX столетия, Идрис Шах. И у нас нет практически никаких сомнений в том, что их учения имеют единый источник; кроме того, сам Идрис Шах был уроженцем Афганистана, афганским суфийским шейхом и потомком пророка Мухаммада. Здесь мы не будем вдаваться в подробный анализ этого феномена, обратим

лишь внимание на некоторые важные для обозначенной тематики аспекты в их сопоставлении с традиционализмом.

Суфизм воспринимается как явление, в самой своей сути *существовавшее всегда*. Однако это, конечно, не значит, что это явление всегда носило одно и то же имя. Здесь важно указание на то, что суфии являются носителями Изначальной Традиции, которая, безусловно, всегда существовала, существует и будет впредь существовать. При этом суфии всегда учитывают обстоятельства, присущие конкретным времени и месту. Хорошей иллюстрацией к этому принципу является потребность в учителе, шейхе, возбранность самодеятельности, приносящей только вред. То, что подходит одному типу людей, не подходит иному типу. То, что было уместно в одно время, уже не актуально сейчас. При этом не следует забывать, что это всегда, в любое время, одна и та же Традиция, проявляющая себя в различных формах, вызванных необходимостью приспосабливаться к определённым условиям, как историческим, так и индивидуальным.

Здесь уместно было бы привести положение, обозначенное Рене Геноном: «Что же до средств метафизической реализации… такие средства должны быть досягаемы для человека; они должны быть – по крайне мере, на первых стадиях – адаптированы к условиям человеческого состояния, ибо в этих условиях в данный момент находится существо, которое, отправляясь от них, должно овладеть высшими состояниями. И, стало быть, это в формах, принадлежащих сему миру, человеческое существо обретет точку опоры для того, чтобы подняться над самим этим миром. Слова, символические знаки, ритуалы или какие бы то ни было подготовительные действия, не имеют ни другого основания для своего бытия, ни другой функции; как мы уже сказали, это опоры и ничего более»[8].

Далее, суфизм – не отвлечённо-философское построение, а опытный духовный путь. И, опять же, можно подкрепить сей тезис цитатой из работ Рене Генона: «… в действительности никто не может достичь какого-либо знания иначе, чем

8 http://universalinternetlibrary.ru/book/aranov/sufiiskie_teksty.shtml#t22

посредством сугубо личного усилия. И все, что другой может сделать, это предоставить возможность и указать средства воспользоваться ею. Вот почему было бы тщетно, на уровне чисто интеллектуальном, стремиться навязать какое бы то ни было убеждение; самая лучшая аргументация не сможет в данном случае заменить непосредственное и действительное знание»[9].

Из приведённых выше тезисов можно сделать вывод, что суфизм как таковой не произрастает из мусульманской религии (хотя во внешних формах так оно и есть), но сам является её основой. В работе «Заметки об исламском эзотеризме и даосизме» Рене Генон представляет следующую схему: шариат (араб. «широкая дорога») – это окружность, а центром окружности является хакикат («Истина»), а радиусом окружности, то есть дорогой от окружности к центру, является тарикат («Путь»). Собственно, то, что выражается понятиями тарикат и хакикат, как раз и представляет из себя суфизм (впрочем, сам Генон предпочитает не использовать этот термин, заменяя его аутентичным термином *тасаввуф*). Всё множество радиусов, которые можно провести, представляют собой множество путей, исходящих из столь же огромного множества точек на окружности, тогда как все эти пути ведут к одному – к центру. Но не имеет ли эта схема и гораздо большее значение? Безусловно, на наш взгляд, она является в том числе и схемой универсального проявления вообще, где множество точек на окружности есть выражение множественности материального мира, множество радиусов – возможные пути метафизической реализации, центр окружности – Центр Мира, Полюс, Агартха.

Сопоставляя учение, изложенное Рене Геноном и породившее «школу традиционализма» с тем явлением, которое мы условно обозначили как «гурджиевский суфизм», чересчур смелым было бы предполагать, что именно и *только* суфии являются хранителями Примордиальной Традиции в наше время (что, к тому же, противоречило бы и Генону). Однако справедливо

9 Генон Р. Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С.251.

будет отметить, сколь большое значение имеет сегодня мусульманская традиция – самая молодая религия, Пророк которой был назван Печатью Пророков, и сколь ещё более укрепляется её роль в свете изложенного. Согласно мусульманскому преданию, в Конце Времён придёт Мессия (Пророк Иса) и вместе с Ним – Имам Махди (12й Имам у шиитов, сокрытый до наступления срока), и они одержат победу над Даджалом (Антихристом), после чего на всей земле установится истинная религия – ислам. Обращаясь к исконному значению этого слова, означающему «смирение» (пред Богом), следует упомянуть о том, что мусульманин («покорившийся») – это не только последователь какой-то одной религии, и что, в принципе, если широко трактовать это слово, мы все с необходимостью являемся муслимами, ибо Бог един, и Истина одна, и все мы находимся по отношению к тому, что выражают эти понятия, в зависимом положении.

На это же, в частности, обратил внимание и приверженец традиционализма нашего времени шейх Абд-эль-Вахид Паллавичини в одном из своих выступлений: «…Бог никогда не переставал быть «Единым» для всех людей Земли, по крайней мере, для тех, кто хочет следовать Ему. Таково значение слова «ислам», означающего покорность Единому Богу, как «мусульмане» – это дословно те, кто следуют Ему, даже несмотря на то, что могут называться «иудеями» или «мусульманами» или даже принадлежать к одной из более ранних ортодоксальных религий»[10].

Юлиус Эвола отмечает прямую связь исламской традиции с самой Изначальной Традицией, о чём говорит её символизм (в частности, чёрный камень в Каабе как символ Центра), обращая внимание и на чистоту доктрины Единства, присущую исламской традиции и лишённую антропоморфных и политеистических черт – иными словами можно сказать, что ислам явился религией очищения, а вернее, это – всё так же религия, единственная от начала времён, очищенная от искажений с приходом Мухаммеда.

10 http://universalinternetlibrary.ru/book/aranov/sufiiskie_teksty.shtml#t22

В перспективе такого видения шариат действительно может толковаться не только в своём узком значении специфического закона, но закона как Всемирного Закона, управляющего проявленным миром, особенно если не упускать из внимания, что хакикат как конечная стадия духовного Пути не является чем-то специальным, либо случайным, но самой Истинной Реальностью, освобождённой от масок обусловленности.

Кавыршина Я. В.

КОНЦЕПЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА ГЕЙДАРА ДЖЕМАЛЯ В СВЕТЕ ЕГО ТРАДИЦИОНАЛИСТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

Опираясь на реалии современности, можно с уверенностью утверждать, что Европейская духовная культура, которой Запад обязан достижениями своего великого прошлого, постепенно разрушается и исчезает, а западная рациональность деконструирует сама себя, отрицает себя в своих истоках. Вековые традиции, некогда незыблемые принципы веры, – все это более не воспринимается людьми западной формации, как нечто незыблемое и нерушимое: мы то и дело можем наблюдать как под давлением глобализации и шествующей вслед за ней секуляризации, традиционные европейские религиозные институты (прежде всего протестантизм и католицизм) сдаются и подчиняются.

Взирая на плачевность такой ситуации, можно утверждать, что нарушая любой незыблемый принцип веры, мы тем самым опровергаем весь институт духовной власти, и выдвигаем сугубо профанную власть, десакрализируя, таким образом, всю реальность.

Мир же, лишенный сакральной его стороны, «полностью закрыт для духа, наглухо запертый сверху, без возможности спасения» [1], это среда, где вообще больше нет традиции.

Именно сознавая всю трагичность ситуации, испытав своего рода «экзистенциальный шок» субъект этой реальности, как своеобразный носитель традиции без наличествования самой традиции, способен породить философскую концепцию, которая укажет путь, как водворить все на круги своя. Словами А. Г. Дугина, «произойдет рождение философского огня под воздействием стихии абсолютного льда»[2], этим философским огнём как раз таки и стал традиционализм, как спасительная концепция для мира без традиции.

1 Дугин А. Радикальный Субъект и метафизика боли. Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World» Часть 2. [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. – М.: Евразийское движение, 2012. – С. 17.

2 Там же. – С. 18.

Традиционалисты являются, по убеждению многих исследователей, одним из наиболее целостных идеологических движений в России. В их работах затрагиваются самые разнообразные темы: понятие сакральности и духовно обоснованной этики, понятие каст, иерархий, вечности и бессмертия, понятие нормативного мира, вопрос о доминировании духа над материей, а также вопрос о прямом контакте с Божественным, нуминозным.

Одним из сообществ, занимавшихся подобной проблематикой в России был «кружок московских метафизиков», называемый иногда «группой Южинского переулка». Участником этого сообщества, помимо Мамлеева, Головина, Дугина, младшего поколения традиционалистов в лице В. Штепы, С. Корнева, С. Дунаева, А. Романовского и др. был и Гейдар Джемаль, председатель Исламского Комитета России, основатель интеллектуального клуба «Флориан Гайер», радикальный исламский политический и религиозный философ, поэт, общественный деятель международного масштаба, живущий в Москве и ставший для российских традиционалистов по-настоящему культовой фигурой.

Следует также отметить, что в процессе формирования традиционалистских воззрений Джемаля, как, собственно, и многих других традиционалистов, именно Ислам стал основой ведущей к внутреннему постижению скрытой истины. Уже в 20 лет Джемаль был знаком с работами Рене Генона и школы традиционалистов. Интересно также в этом отношении мнение Генона о том, что «лишь ислам является формой традиции, адекватно подходящей западному человеку: он сохраняет преемственность, ведущую к столбовому корню, которая открыта людям европейской и западной формации, в то время как индуизм и дальневосточная традиция замкнуты на формацию человека Востока. Индуизм вообще запирает человека в касте по рождению».

Прежде чем вдаваться в подробности учения Джемаля, следует отметить, что он позиционирует себя как шиита, чем и объясняется характер его идеологии.

Шииты (от арабского аш-шиа – приверженцы, партия) – собирательное название различных исламских групп, которые были приверженцами Али ибн Аби Талиба, и полагали, что лишь он и его потомки могут быть духовными и политическими наследниками Пророка Мухаммада. «В основе возникновения шиизма лежат исключительно политические причины, и во все времена главным лозунгом шиитов было возвращение власти в руки семейства Пророка»[3].

Шииты указывают, что Али занимал особое место в сердце Пророка: в качестве доказательства они приводят некоторые хадисы Пророка, такие, например, как хадис Муснада ибн Ханбаля, который гласит: «Али – господин всех верующих после меня». Исходя из этого, все без исключения шииты, тайно или явно признают имамат Али, то есть признают его духовное руководство, мазхаб и халифат, как божественное завещание, со стороны Пророка Мухаммада. Шииты также уверены, что имамами не может быть никто, кроме потомков Али.

Мнение о том, что имамат – основа Ислама, является ядром шиитского учения, и в полной мере выражает их традиционалистические настроения, ведь, по убеждению традиционалистов, общественное устройство должно базироваться на диктатуре духовно избранных, причастных к Принципам Традиции, то есть, мы видим, что традиционализм идет по пути авторитаризма и аристократизма.

Следует также отметить, что шиизму не чужды традиционалистические трактовки понятия цикла: «традиция отсылает саму себя к границе, сталкивается с ней (это и есть «современный мир» как понимали его Генон и Эвола) и возвращается, традиция открывается и скрывается. В шиитском гнозисе это называется «мобда ва ма'ад», исхождение и возвращение. Это динамика сакрального»[4].

3 Мамиргов М. Книга исламских сект и вероучений М.: «Исламский Мир», 2007. – С. 45.

4 Дугин А. Радикальный Субъект и метафизика боли. Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World» Часть 2. [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. – М.: Евразийское движение, 2012. – С. 20.

Джемаль утверждает, что общество по своей сути является иерархичным, в нём превалируют сакральные законы, религиозные институты и духовная этика. «Глубинное же осознание собственной кастовой принадлежности является первым шагом на пути к осознанию «я» и дальнейшему осуществлению миссии», как выразилась Мария Мамыко, объясняя философию Джемаля.

Джемаль, следуя шиитской идеологии, в своей философии требует признания власти высших каст, культа посвященных, единственно имеющих право на управление, в силу своего духовного превосходства. «Лидером подлинной элиты может стать только духовный наследник «древнейшего патрициата», обкраденного позднейшими аристократами, избранными из «простых людей», – пишет Джемаль в статье «Ислам и правая»[5].

Обновленный политический ислам, согласно Джемалю, полагает Бога центральной категорией «политического сознания». Исламское политическое сознание выдвигает «власть», «инновацию» и само «сознание» как три ипостаси абсолютного субъекта, способного к частичному проявлению лишь в одном социальном институте: общине верующих.

В своей книге «Исламская интеллектуальная инициатива XX века» Джемаль утверждает, что мусульмане являются общиной гонимых, против которых объединены все ресурсы правящих мировых элит. Однако основная причина проблем уммы, согласно Джемалю, вовсе не в этом: фундаментальной проблемой уммы является отсутствие политической субьектности.

В современное время, умма обладает лишь религиозной субьектностью, интерпретированной как ее метафизическое лицо в историческом времени. Однако, «задача состоит в том, чтобы трансформировать эту религиозную субъектность в источник политической воли, которая стремится выйти на уровень детерминирования конкретных исторических процессов. Иными

5 Фрумкин Константин ТРАДИЦИОНАЛИСТЫ: ПОРТРЕТ НА ФОНЕ ТЕКСТОВ «Дружба народов», №6, 2002. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.metakultura.ru/vgora/kulturol/jem_poet.html.

словами, умма из пассивно-страдательного залога должна перейти в активно-повелительный»[6].

Стать субъектом, по Джемалю, это значит быть структурированным в мировом масштабе на разделяемой всеми ответственными членами общины платформе, таким образом, понятие политической субъектности полностью исключает всякого рода политические разногласия между мусульманами.

Методом для построения подобной платформы, у Джемаля выступает политическая теология – именно она может объединить максимум позиций пассионарных носителей исламской идеи. «Политическая теология – интеллектуальный способ видеть мир в увязке со сверхзадачей, определяемой Божественным провидением, который доступен только в полной мере раскрытому потенциалу исламского сознания»[7].

Теология Джемаля последовательно антиклерикальная. Он утверждает, что причина многовековых конфликтов христианства, ислама и иудаизма именно в клерикализме, проводя его критику, Джемаль утверждает, что «проигрыш исторического христианства» именно в развитии клерикализма: «попы украли слово Христа».

Клерикалов Джемаль называет фактором внутреннего сопротивления – политическая субъектность ислама для них является уничтожением их кастового статуса внутри общины, является угрозой их существованию. «Клерикалы выживают в той мере, в какой они подставляют простых мусульман под бомбы куфра!»[8].

В своих сочинениях Джемаль постоянно проводит мысль о тотальной истощённости духовного потенциала Запада: истощении понятия «универсального», что открывает возможность для духовной инициативы исламского сознания.

6 «ИСЛАМСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНИЦИАТИВА XX ВЕКА / Под общ. ред. Г.Д. Джемаля / Сост., комм. Ежова А. – М.: Издательский дом «UMMAH», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. – С, 10.

7 Там же. – С. 12.

8 Там же. – С. 15.

Теология ислама не имеет дела с понятием «универсального», всеобщее – есть полнота творения, которая ничтожна в сравнении с волеизъявлением Божественного Субъекта. «Всеобщее» для представителя Ислама есть «внешнее», то есть вектор ценностного внимания исламского теолога прямо противоположен вектору философского внимания западного мыслителя.

Подобные сдвиги в ценностном универсуме, влекут за собой совершенно новую интеллектуальную технологию, в которой произойдет пересмотр всех прежних ценностей. Так, например, само понятие власти было Джемалем трансформировано: для европейца власть трактуется, как способность сохранить, для теологически мыслящего мусульманина власть означает способность создать, а единственным Творцом является Аллах.

Именно после передачи власти верующим мусульманам, она, с позиции политической теологии, станет гарантом тотальной инновации, идущей вплоть до мобилизации всех скрытых ресурсов, то есть основной задачей ислама является осуществление интеллектуальной революции как практического подтверждения революции духа, выполненной Пророком Мухаммадом. Исламская теология станет всеобщим методом мышления контрэлит, идущих вопреки шествию глобализации и правящим ныне сверхэлитам, у которых должна быть изъята власть. Примечательно, что войну на Кавказе Джемаль рассматривает как «начало мировой гражданской войны между «партией Бога» – «политическим исламом» и «партией Сатаны» – «мировым правительством» – лидерами транснациональных корпораций, международной бюрократией и национальными бюрократиями и финансовыми кругами»[9].

Россию в этом отношении Джемаль полагает слабым звеном в цепи мирового глобализма и верит в то, что она, в скором времени, трансформируется в центр исламского противостояния

9 Политический «масхаб» Гейдара Джемаля [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://rb21vek.com/ideologyandpolitics/61-politicheskij-masxab-gejdara-dzhemalya.html.

глобализму. В связи с этим Джемаль активно распространяет свои идеи «политического ислама» среди русских, целенаправленно стремясь к созданию множества общин русских мусульман.

Итак, словами самого Джемаля, основной задачей политических философов XX века является радикальная трансформация мыслящего начала в самом его основании, ведь, несмотря на то, что обряд и является столпом, охраняющим ислам, верующие не замечают, что в своем сердце и в своих мозгах они заражены западным конформизмом и гуманитарными «ценностями». Исследования же Гейдара Джемаля направлены, прежде всего, на то, чтобы сделать возможным беспрепятственное возвращение к истокам, к осознанию той цели, ради которой ислам был ниспослан.

Андреева Ю. В.

САЛАФИЗМ КАК ЧАСТЬ ИСЛАМСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА, ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Ислам – одна из мировых религий, которая сейчас набирает популярность. Число приверженцев умеренного ислама в странах Европы растет, но при этом и радикальный ислам не сбавляет свои позиции. В современном мире, все чаще и чаще встречается понятие ваххабизм или салафизм.

Ваххабизм определяется различными востоковедческими школами как интеллектуальное и политическое исламское движение, выступающее за возвращение к первоосновам религии. Ваххабизм – это учение, появившееся в исламе относительно недавно. Это учение создал в середине XVIII века суннит из Саудовской Аравии, Мухаммад бин Абд аль-Ваххаб. Приверженцев его идеи называют «салафитами».

Салафизм – направление мусульманской мысли, которое призывает ориентироваться на пример пророка, его сподвижников и праведных предков (ас-салаф ас-салихин)[1]. Салафиты составляют меньшинство среди мусульман всего мира, и даже среди исламистов. В отличие от «Братьев-мусульман», салафиты не входят ни в одну организацию. Движение это состоит из расплывчатой массы местных проповедников, общественных организаций, а в последнее время и из политических партий, которые не всегда объединены общей идеологией[2].

По логике вещей, нужно ограничить основные догматы салафитов. Главным принципом является – соблюдение таухида – безусловной веры в единого Бога, которого они представляют в виде создания, занимающего место в пространстве. Также салафитам присуща критика таклида, т.е. салафиты не допускают

1 Исламский энциклопедический словарь. – Режим доступа: http://islamicencyclopedia.narod.ru/articles/689.html.

2 Салафизм и демократизация в арабском мире. – Режим доступа: http://www.inosmi.ru/asia/20121003/200276943.html.

следование какой-либо исламской школе. Они уверены, что мусульманин не должен ограничиваться какой-то одной школой, он должен стараться выбрать то мнение, которое подкреплено более логичными и достоверными фактами. Еще одним догматом салафитов есть запрет на паломничество, так как это является одной из альтернатив поклонению мертвым, а этот факт неприемлем.

Несмотря на крайность своих взглядов, изначально салафиты проповедовали братство и единство мусульманского мира, осуждали роскошь, добивались социальной гармонии и следовали принципам морали. Современный салафизм основывается на строгом толковании ислама и призывает мусульман вернуться к изначальным учениям, которые изложены в Коране, а также к пониманию религии в том виде, в котором ее понимали самые ранние поколения мусульман, то есть – сподвижники пророка. С точки зрения салафитов, неисламские учения на протяжении многих веков отравляли суть «истинного» ислама, и эти примеси необходимо выбросить из исламского образа жизни. Таким образом, салафиты, как часть исламского фундаментализма, являются борцами за исламский традиционализм, так как ведут борьбу за возращение к первородному исламу.

Здесь будет правильным сделать оговорку по поводу того, что такое традиционный ислам и исламский традиционализм, и чем они отличаются.

Традиционным исламом является «умеренный» ислам, тогда как исламский традиционализм есть ислам агрессивный, проповедующий насилие по отношению к иноверцам, та самая «Аль-Каида», те самые террористы. Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений[3].

Если брать более точный термин относительно «традиционного» ислама, это ислам суфийской идеологии – где упор

3 И. П. Добаев. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Режим доступа http://userdocs.ru/filosofiya/934/index.html?page=3.

делается на самосовершенствовании и борьбе с внутренними страстями, некая смесь индуизма, древнегреческой философии и исламских верований, которая абсолютно отвергает вооруженные или террористические методы[4].

И салафизм, и фундаментализм определяются тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от позднейших наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному влиянию в жизнь норм ислама. Они провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех (праведных) халифов, ислама. Преувеличивая значение уравнительных принципов в жизни мусульман того времени, фундаменталисты и салафиты видят в ранних общинах идеальное объединение верующих на основе равенства и справедливости.

Подводя итоги, можно сказать, что после разграничения понятий «традиционный» и «традиционализм», после сравнения действий фундаменталистов и салафитов, можно согласиться с тем, что, несмотря на все «за» и «против», салафиты являются представителями традиционализма.

---

4 Мысли о «салафизме» и «традиционализме» в современном Исламе. – Режим доступа http://chechen1980.livejournal.com/29583.html.

Халиков Р. Х.

ГИПОТЕЗА О МУСУЛЬМАНСКОМ ВЛИЯНИИ НА «БОЖЕСТВЕННУЮ КОМЕДИЮ» КАК ПЕРСПЕКТИВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Теория о прямом или косвенном мусульманском влиянии на «Божественную комедию» Данте приобрела немалое число сторонников и стала предметом активного обсуждения в первой четверти XX века, благодаря работам Э. Блошэ, М. Асина Паласиоса, А. Кабатона, Р. Генона и других авторов. Внимание самого Данте к исламу подтверждается и прямыми сюжетами из «Божественной комедии», например, в XXVIII песни «Ада», где Мухаммад и Али ибн Абу Талиб изображены как повинные в расколах грешники[1]. Исследования же исламоведов показали не просто знакомство Данте с историей ислама, но и вероятное влияние исламских посткоранических эсхатологических воззрений (в частности, концепции Ибн Араби) на инфернологию Данте, на структурирование им потустороннего мира и размещение топографических объектов в рамках сакрального пространства в соответствии с мусульманскими сюжетами.

Классическое востоковедение рассматривает разные варианты влияния исламских (или распространённых в мусульманских странах) воззрений относительно потустороннего мира на сакральное пространство «Божественной комедии». Помимо гипотезы о влиянии пришедшей от мусульманских географов благодаря заимствованию христианскими авторами теории купола мира на расположение чистилища в «Божественной комедии»[2],

1 Данте Алигьери. Божественная комедия: Поэма / Алигьери Данте ; пер. с итал. и примеч. М. Л. Лозинского. – М. : Аст; Харьков : Фолио, 2002. – С. 133-135. Следует отметить, что размещая Мухаммада и Али среди еретиков, Данте признаёт их частью общего с христианством универсума. Такое расположение говорит о признаваемом Данте единстве культурного поля исламской и христианской цивилизаций средневековья.

2 Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. / Игнатий Крачковский. М.-Л. : Издательство АН СССР, 1957. – С. 70-71.

существуют также различные гипотезы о заимствовании Данте образов и сюжетов, как из народной[3], так и из высокой[4] арабо-мусульманской религиозной литературы, связанной с восхождением пророка Мухаммада на небо (аль-Мирадж). В исследованиях востоковедов занимают большое место сравнения сюжетных линий, эпитетов и метафор, и прочих литературных приёмов, свидетельствующих о непосредственном заимствовании Данте из переводных (или даже арабоязычных) источников, или из христианских легенд, бывших, в свою очередь, заимствованиями из легенд мусульманских. Востоковедческая линия, предлагающая различные варианты такого рода заимствования, настолько укоренилась в XX веке, что серьёзное исследование философско-религиозных мотивов в «Божественной комедии» уже не может обходиться хотя бы без упоминания (если не рассмотрения) таких заимствований, даже если автор не считает их действительно имеющими место[5]. К сожалению, в постсоветском (в т.ч. украинском) пространстве соответствующего дантоведческого дискурса в востоковедении не ведётся, поэтому теория об исламском влиянии на «Божественную комедию» здесь популяризуется редко через научные круги.

Гораздо более мощным течением, популяризующим теорию связи Данте и ислама, является традиционализм. Именно благодаря традиционалистам и исследователям традиционализма на русский язык были переведены тексты Р. Генона, М. Асина Паласиоса и другие, посвящённые соответствующей проблематике (хотя не всегда, например, ещё в советское время появился перевод небольшой статьи Ф. Габриэли

3 Габриэли Ф. Данте и ислам / Ф. Габриэли // Арабская средневековая культура и литература. М. : Наука, 1978. – С. 203–208.

4 Паласиос М. А. Мусульманская эсхатология в «Божественной комедии» / Мигель Асин Паласиос ; пер. с фр. Т. Фадеевой // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. – XI. – М., 2005. – С. 239–270

5 см., напр., Жильсон Э. Данте и философия / Этьен Жильсон ; пер. с французского Г. В. Вдовиной – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – С. 84-85.

«Данте и ислам», как раз в востоковедческом сборнике). Интерес традиционалистов, начиная с Генона[6], к связям образов «Божественной комедии» и исламских посткоранических легенд, а также произведений выдающихся мусульманских авторов диктуется желанием не найти пути влияния литературных произведений друг на друга, а показать сущностное единство эзотерических учений Востока и Запада. Между тем, теория связи Данте и ислама может стать перспективным предметом, вокруг которого объединятся методологии востоковедческого, религиоведческого и традиционалистского дискурсов. Началом такого междисциплинарного исследования могла бы стать подготовка сборника переводов классических и современных исследований данной теории на украинский язык, проведение круглого стола или конференции, где объединились бы усилия учёных из разных областей (в том числе – специалистов по творчеству Данте). Инициатором такого процесса могут стать исследователи традиционализма, но в дальнейшем следует подключать к исследованиям литературоведов, востоковедов, религиоведов и специалистов из других областей.

6 Генон Р. Эзотеризм Данте // Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон ; пер. с фр. Т. Б. Любимовой. – М. : Беловодье, 2003. – С. 407-468.

Шарафаненко Е.С.

ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ М. АСАДА

Украинская научная общественность не знакома с исследованиями, в которых М. Асада причисляют к традиционалистам, однако традиционалистские тенденции прослеживаются как в идеях, так и в самой жизни мусульманского деятеля.

М. Асад, выросший в еврейской семье, в которой многие поколения мужчины посвящали себя служению богу – его дед по отцовской линии был главным раввином г. Черновцов, юный Л. Вайсс (М. Асад) испытал на себе религиозное воспитание не столько в кругу семьи (его отец был юристом), сколько от своих учителей, с которыми он изучал еврейскую Библию, Таргум, Талмуд, Мишну и Гемару. По словам самого М. Асада, для его родителей религия являлась выполнением определенного набора ритуалов, которые были для них просто привычкой.

Можно предположить, что, заложенные в молодого Л. Вайсса религиозные знания, не найдя отзыва в родном окружении, раскрылись и реализовались в исламе. Это подтверждается его воспоминаниями о бедуине, проезжавшем мимо Яффских ворот во время его поездки в Иерусалим, которого молодой Л. Вайсс сравнивает с воином из библейского рассказа о Давиде, ищущем убежища от зависти Саула со своими преданными воинами; а также, его высказыванием об общем небе, под которым живут современные арабы и жили в свое время его предки.

Кроме того, сионизм, популярный среди евреев в годы юности М. Асада, и полностью противоречащий представлению традиционного религиозного мышления, стал для него еще одним подтверждением того, что его родной народ со своей национальной религией и представлением о Боге как о «племенном божестве», которое заботится только о нуждах своего «избранного народа», далек от истины.

За несколько лет до принятия ислама Л. Вайсс (М. Асад) совершает ряд путешествий в Каир, Трансиорданию, Дамаск, Афганистан и Иран, которые также способствовали

формированию его положительного отношения к традиционному способу жизни мусульман. Однако после принятия ислама М. Асад не прекращал своих попыток уже внутри данной традиции вернуть ее к изначальным принципам ислама, ставя последние на первое место перед ценностями западного мира. Знакомство М. Асада с М. Икбалом содействовало тому, что он принял непосредственное участие в построении будущего мусульманского государства, основанного на религиозной общности, а не этнической, как это произошло с Израилем. А будучи главой Департамента исламского возрождения, а также представителем Пакистана в ООН, М. Асад подтвердил на деле свои убеждения как мусульманина, и стремления к построению и развитию общества с религиозным законодательством в его основе.

Он настаивал на том, что прогресс, с позиции ислама, – это развитие духовных и моральных качеств внутри человека, это жизнь в гармонии с природой или, говоря языком ислама, божественной волей, что не вкладывается в определение понятия прогресса человека с западным мышлением.

В любом заимствовании из западного мира, М. Асад видел попытку к удушению традиционных ценностей мусульманской цивилизации ценностями цивилизации западной. В своем рассуждении о простоте ислама, исследователь также стремился восстановить изначальную природу этой религии, которая, по его мнению, была утеряна после появления «особой прослойки ученых», которые стали единственными, кто имел право выносить суждения о том, что должен и чего не должен делать мусульманин.

Таким образом, приверженность М. Асада традиционалистским тенденциям очевидна, что подтверждается его образом мыслей, которые не противоречит мышлению человека, расположенного к традиционному мировосприятию.

Кузнецова А. В.

ПРОБЛЕМА ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА РКЦ И КАТОЛИКОВ-ТРАДИЦИОНАЛИСТОВ С ИСЛАМСКИМ МИРОМ (К. XX – НАЧ. XXI ВВ.)

Проблема диалога Римо-католической церкви с другими христианскими, а также нехристианскими религиями особенно остро актуализировалась во второй половине XX в. в первую очередь в контексте реформаторских устремлений Второго ватиканского собора. Среди документов этого собора, судьбоносного для РКЦ, выделяются документы, связанные с официальной позицией РКЦ в отношении нехристианских религий: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стреляться подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера. Хотя последователи ислама и не признают Иисуса Богом, они всё же почитают Его как пророка и чтят Его девственную Матерь, Марию, а иногда даже благочестиво призывают Её. Кроме того, они ожидают Судного дня, когда Бог воздаст всем воскресшим людям. Поэтому они ценят нравственную жизнь и высоко чтят Бога молитвой, милостыней и постом. Хотя в течение веков между христианами и мусульманами возникали немалые разногласия и вражда, Священный Собор призывает всех предать забвению прошлое и искренне стремиться ко взаимопониманию, а также совместно оберегать и поддерживать ради всех людей социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу»[1].

В контексте этих решений особенную активность проявлял Папа Римский Иоанн-Павел II. Иоанн Павел II начал экуменический процесс во время «Года искупления» (1983-1984 гг.). Он активно занимался экуменическим диалогом, стремился к достижению единства. У Иоанна Павла II была встреча с

1 ДОКУМЕНТЫ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА.ОБ ОТНОШЕНИИ ЦЕРКВИ К НЕХРИСТИАНСКИМ РЕЛИГИЯМ. NE «Nostraaetate».

молодыми мусульманами в Касабланке, в Марокко, в августе 1985 года. Этот визит был единственным официальным приглашением, принятым Святым Престолом от исламского государства.

11 марта 1999 года в Риме состоялась первая встреча Папы с президентом Ирана Мохаммадом Хатами. Этот визит помог Ирану выйти из международной изоляции.

22-25 сентября 2001 года Иоанн Павел II посетил с официальным визитом Казахстан. Этот визит происходил практически сразу же после терактов 11 сентября и в контексте этого Папа призывал в молитве верующих мусульман и христиан, чтобы они вместе строили цивилизацию любви, а не насилия. Иоанн Павел II был первым Папой, кто посетил мечеть в Дамаске. Он написал энциклику «Ut Umum Sint» («Да будет все едино»), которая как раз касается проблем экуменизма.

Приемником Иоанна Павла II стал Бенедикт XVI. У Бенедикта XVI, к сожалению, не было такого успеха как у Иоанна Павла II, относительно диалога с мусульманами.

12 сентября 2006 года Бенедикт XVI выступил в университете Регенсбурга с речью о роли разума в христианстве и исламе, а также о концепции священной войны. Несмотря на то, что он цитировал императора Мануила II Палеолога, византийского монарха XIV века, которому приходилось противостоять Османской империи, и соответственно прозвучали нелицеприятные для мусульман тексты из документов того времени, у мусульман была вызвана негативная реакция. Пакистанский парламент потребовал, чтобы Папа отказался от своих слов. По некоторым данным были сожжен тираж газет с его выступлением. Ему даже предложили изучить верования ислама.

В свою очередь многие католики-традиционалисты из организаций, представляющих альтернативный римскому католицизм, в свое время резко критиковали деятельность пап Иоанна Павла II и Бенедикта XVI за налаживание экуменического диалога. Так, неоднократно по этому поводу высказывались члены братства святого Пия X. Они критиковали Иоанна Павла II и

Бенедикта XVI за организацию экуменических встреч в Ассизи, указывая, что такие встречи возможны разве что для того, чтобы увещевать в истине «заблудшие души» и что если этого нет, то папа игнорирует свою миссию[2].

Не меньшую активность в этом смысле демонстрирует т.н. «Комитет Карла Мартелла для защиты христианской Европы». Эта небольшая организация объединяет нескольких десятков аристократов, священнослужителей и провинциальных политиков под лозунгом борьбы с исламом. Чтобы устранить исламскую опасность, группа «Карла Мартелла» поставила своей целью «защищать христианские ценности от преступлений и провокаций со стороны исламских элементов». Они активно выступают против строительства мечетей, рабочей иммиграции и т.д. В их среде даже высказывались идеи отказа папе Иоанну Павлу II в законном наследовании Престола Святого Петра в связи с его экуменической активностью[3].

Хотя следует отметить, что и в среде католиков-традиционалистов нет единства по этому поводу. Так, в 2011 году глава немецкого отделения традиционалистского Братства св. Пия Х Франц Шмидбергер в своем рождественском выступлении в Штутгарте заявил о необходимости диалога с исламом, основой чего мог бы стать праздник Рождества, т.к. Коран упоминает о рождении Иисуса Христа от Девы Марии и почитает Его как пророка[4].

Новый Папа Римский Франциск с самого начала своего понтификата проводит идею, чтобы христиане и мусульмане стремились к содействию и взаимному уважению.

2 Католики сомневаются в учении Церкви и критикуют Папу за экуменизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hram-evenkya.ru/novosti/katoliki-somnevayutsya-v-uchenii-tserkvi-i-kritikuyut-papu-za-ekumenizm.

3 Правые католики борются с исламом, тоскуют по Бурбонам и жаждут крестовых походов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.portal-credo.ru/site/?act=analitic&id=11.

4 Католики-традиционалисты предлагают начать новый диалог с исламом, отталкиваясь от темы Рождества Христова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/text/2694338.html.

Одна из важных последних инициатив нового Папы – его личное послание мусульманам мира в связи с окончанием месяца Рамадан 2013 г., он сам написал обращение, в котором призвал христиан и мусульман относиться друг к другу с взаимным уважением и укреплять взаимопонимание путем образования и воспитания новых поколений[5].

Принимая дипломатический корпус, аккредитованный при Святейшем Престоле, 22 марта 2013 года, он сказал: «Невозможно жить истинными связями с Богом, игнорируя других. Поэтому важно усилить диалог между разными религиями, я имею в виду прежде всего диалог с Исламом; и я высоко оценил присутствие на Мессе начала моего служения множества гражданских и религиозных лидеров исламского мира. Этими словами я хотел еще раз подчеркнуть большое значение диалога и сотрудничества между верующими, особенно между христианами и мусульманами, и необходимость укреплять его. С такими чувствами я вновь выражаю надежду на то, что все христиане и мусульмане смогут быть истинными двигателями взаимного уважения и дружбы, особенно через воспитание»[6].

---

5 http://www.invictory.com/news/story.

6 http://ru.radiovaticana.va/news/2013/08/02/.

Петлякова М. И.

ПРИНЯТИЕ ИСЛАМА АФРОАМЕРИКАНСКИМИ СПОРТСМЕНАМИ: ОТ «NATION OF ISLAM» ДО ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМА

Тенденция принятия ислама афроамериканскими спортсменами известна со времен Мохаммеда Али (Кассиуса Марселлуса Клейя). Принятие известным боксером ислама шокировало весь мир, так как это случилось после боя с Сонни Листоном 25 февраля 1964 году. Он вступил в организацию «Nation of Islam» и взял себе имя Кассиус Икс, но затем изменил на Мохаммед Али.

Многие коллеги и тренера не поддерживали спортсмена, и это был не знак протеста против ислама, а именно против «Nation of Islam». В 1964 году эта организация, основанная Уоллесом Фардом Мухаммедом в 1930 году в Детройте, была одной из узнаваемых. Основной целью данной организации является улучшение социального, духовного и экономического положения негроидной расы на территории США и всего мира. Но при этом, американцы обвиняют эту организацию в экстремизме и антисемитизме.

Основными ее положениями является вера в единого Бога-Аллаха а также в то, что «черная раса» – истинная и первая раса людей, и семя Авраама, что именно эта раса и афроамериканцы являются богоизбранным народом. «Nation of Islam» запрещает межрасовые браки, это указанно в 10 законе организации.

Мохаммед Али еще с детства замечает расовое неравенство на территории США: «Когда я смотрел на себя в зеркало, я был горд тем, что я вижу, но было много чёрных людей, которые не хотели ими быть. Маленькие чёрные мальчики не имели примера для подражания. У нас не было ни одного героя, кто выглядел бы как мы.… Даже Иисус всегда был белым на картинках….Затем я заметил, что все ангелы на картинках были белыми.…Так однажды я спросил маму: «Что будет, когда мы умрём? Мы попадём в рай?»

Несмотря на то, что Мохаммед Али вступает в «Nation of Islam» и принимает ислам, он продолжает свою профессиональную

карьеру боксера. Только в 1998 году, окончательно покончив со спортивной карьерой, он занялся благотворительностью и 20 лет выступает послом доброй воли ЮНИСЕФ.

Вторым известным спортсменом, вступившим в ряды данной организации, был Карим Абдул-Джаббар (Фердинанд Льюис Алсиндор), баскетболист, игрок NBA, в 1971 году. В 2012 году он стал американским культурным послом.

Самой «скандальной» знаменитостью, принявшей ислам, стал Малик Абдул Азис, больше известный как Майк Тайсон. Именно тюремный срок за изнасилование (по некоторым данным, обвинение снято), повлиял на Майка Тайсона, а визит Мохаммеда Али окончательно заставил его задуматься и принять ислам. В отличие от своих коллег, он не вступал в организацию «Nation of Islam», а считает себя представителем традиционного ислама.

В 2010 году, на презентации своего фильма «Тайсон» в Астане, Малик Абдул Азис сказал: «Я в исламе 25 лет, чем очень горжусь. Я люблю свою семью, отца и мать, к сожалению, они исповедуют другую веру. Сколько себя помню, мой отец совершал ошибки, чего я не понимал. Когда я принял ислам, многие приняли меня за сумасшедшего, но по милости Аллаха, я вырос в их глазах и стал увереннее в себе на 100 процентов, то есть я обогатился духовно. И до меня принимали ислам. Я уважаю всех мусульман и боюсь Аллаха, я совершил много плохого и попаду в ад, я каждый день пытаюсь замолить свои грехи».

События 28 мая 2009 года сильно повлияли на Майка Тайсона, смерть четырехлетней дочери при трагических обстоятельствах тревожит сердце отца: «Я очень люблю слушать азан, все, что касается жизни нашего Пророка Мухаммеда, Да благословит и приветствует Его Аллах, я стараюсь не делать ошибки и жить по Корану и Сунне Пророка…28 мая 2009 года я потерял свою дочь, ей было 4 года, я очень скучаю по ней. Она сейчас, как говорил Пророк Мухаммед, Да благословит и приветствует Его Аллах, находится в раю, это для меня радость».

Майк Тайсон признается, что ему трудно читать намаз, из-за проблем со здоровьем, полученных из-за принятия в прошлом наркотиков и неправильного образа жизни, но он любит читать намаз и «получать новые силы». Также признается, что «жизнь до и после ислама отличается».

Тем не менее, Майк Тайсон признается: «Во время молитв в мечети, я не замечаю вокруг себя людей, мне кажется, что я один, в доме Аллаха, я каждый раз прошу Его, то есть Аллаха, чтоб он озарил сердца моих близких и родных, и они приняли ислам». В 2010 году Тайсон совершил паломничество в Мекку и пожертвовал 250000 $ для строительства мечети.

СМИ не забывают Майка Тайсона, и всячески пытаются напомнить о трех его судимостях и «скандальной» карьере боксера. 25 августа 2013 года процитировали интервью на канале ESPN, где бывший боксер откровенно сказал: «Я хочу жить трезвой жизнью. Я не хочу умирать. Я на грани смерти, потому что я алкоголик. Я не пил и не принимал наркотики 6 дней и для меня это чудо. Я не вернусь к этому никогда».

Таким образом, афроамериканское население проходит путь от националистических взглядов организации «Nation of Islam», которая пополнила свои ряды известными личностями как Мохаммед Али и Керим Абдул-Джаббар, до представителей традиционного ислама в лице Малика Абдул Азиса. Мохаммед Али не раз указывал на то, что афроамериканцам тяжело жить и что «даже Иисус всегда был белым на картинках…». Расовое неравенство и борьба за свои права, одна из причин вступления большого количества афроамериканцев в «Nation of Islam». Уже к 1990 году, была попытка приобщить организацию к вероисповеданию суннитов, и уменьшить акцент на «черной расе». Расовая дискриминация подталкивает к тому, что большинство афроамериканского населения переходит в «Nation of Islam» – в начале XXI века официально насчитывается 50 000 членов организации, а в 1995 году на «Марш миллиона черных мужчин» при содействии «Nation of Islam» прибыло до 1000000 жителей

США. Но уже Малик Абдул Азис говорит, что он исповедует традиционный ислам, «старается жить по Корану и Сунне Пророка», борется со своими проблемами, такими как наркотическая зависимость и алкоголизм, совершает паломничество в Мекку, занимается благотворительностью, и подчеркивает, что «просит Аллаха, чтоб он озарил сердца близких и родных, и они приняли ислам». Пропагандирует принятие ислама на территории США и с удовольствием посещает мусульманские страны.

Ярмош О.Р.

ТРАДИЦІЙНЕ СІМЕЙНЕ ПРАВО В ІСЛАМІ

Немає покоління, яке було б встановлено з часів Адама і існувало б донині, а потім мало продовження в подальшому житті, крім шлюбу.
Ібн Абидин

Іслам – одна із світових релігій, що являє собою послідовний монотеїзм. На сьогодні шлюбно-сімейні відносини – одна з основних проблем всередині будь-якої конфесії, й іслам не є винятком. Сім'я завжди високо цінувалася і цінується мусульманами, а вступ у шлюб вважається природною необхідністю. На сьогодні мусульманське право, на відміну від інших правових систем, надає великої уваги регламентації сімейно-шлюбних відносин. Сімейне право у мусульман своєрідне, зі своїми культурними традиціями, ставленням до життя і до родини.

Проблема своєрідності ставлення до шлюбних відносин всередині ісламської традиції не втрачає своєї актуальності для науковців, є цікавою з огляду на сучасні глобализаційні процеси, оскільки ця своєрідність обумовлена культурою арабських країн, а вплив ісламу на культуру сімейно-шлюбних відносин залишив глибокий слід у світовій цивілізації. Це є однією з причин інтересу й до правових досліджень сімейних відносин в ісламі.

Ісламське право ґрунтується, в першу чергу, на двох фундаментальних джерелах – Корані і сунні. Норми цього права вироблялися відповідно до приписів Корану і поведінки пророка Мухаммеда, прикладів, які він подавав оточуючим його вірним самим своїм життям, своїми діями.

Досить вказати, що основним суб'єктом ісламського права є не індивідум, а сім'я. Воля окремої особистості, а передусім воля дружини повинна схилятися перед волею глави сім'ї – чоловіка, і хоча глава мусульманської сім'ї не владний над життям і смертю дітей і дружини, як це передбачалося римським правом, він, однак, наділений великими повноваженнями. Про це промовляє

одна з сур Священного Корану (30:21): «З Його провісток – що Він створив для вас з вас самих дружин, щоб ви жили з ними, влаштував між вами любов і милість. Воїстину, в цьому – знамення для людей, що здатні міркувати!». Отже, шлюб в ісламі розглядається як природні узи між чоловіком і жінкою. Їх природний потяг один до одного – не просто збіг обставин. Мусульманину дозволялося одружуватися з жінками, які сповідували іншу релігію, оскільки передбачалося, що чоловік наверне свою дружину в мусульманську віру. Але жінці-мусульманці було заборонено виходити заміж за іновірця, тим самим мусульманська релігія обгрунтовувала принижене і залежне становище жінки в сім'ї.

Отже мусульманська сім'я розуміється як довічне родове об'єднання, очолюване одним батьком, а право у мусульман, що тлумачить різні ситуації, у які плин життя занурює інститут сім'ї, набуває своєрідності та все одно доводить протягом тривалого часу життєстійкість засадничих принципів мусульманської родини, а тому цей феномен й надалі заслуговує на всебічне вивчення. Особливо, якщо зважити, що традиційне сімейне право в ісламі істотно відрізняється від поняття «сім'я» у нашому суспільстві.

АВТОРЫ

Андреева Юлия Валериевна – студент Донецкого национального технического университета (Донецк).

Астапов Сергей Николаевич – д.филос.н., проф., профессор кафедры истории философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Белокобыльский Александр Владимирович – д.филос.н., проф., профессор кафедры философии Донецкого национального технического университета (Донецк).

Бибик Александра Николаевна – студент Донецкого национального технического университета (Донецк).

Бойчук Сергей Сергеевич – к. филос. н., доцент кафедры философии и истории Луганского государственного университета внутренних дел им. Э. А. Дидоренко (Луганск).

Бортникова Анастасия Евгеньевна – соискатель кафедры туризма Запорожского национального университета (Запорожье).

Будько Марина Васильевна – к.филол.н., доц., доцент кафедры философии Мелитопольского государственного педагогического университета им. Б. Хмельницкого (Мелитополь).

Волошин Андрей Витальевич – координатор Украинского Традиционалистского Клуба (Киев).

Вышинский Святослав Дмитриевич – м.н.с. отделения философской антропологии Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев).

Григоришин Сергей Викторович – ст. преп. Нежинского государственного университета им. Николая Гоголя (Нежин).

Гуцуляк Олег Борисович – к.филос.н., доцент кафедры философии и социологии Прикарпатского национального университета ім. Василя Стефаника (Ивано-Франковск).

Даренский Виталий Юрьевич – к.филос.н., доцент кафедры социологии Луганского государственного университета внутренних дел им. Э. Дидоренко (Луганск).

Завгородний Юрий Юрьевич – к.филос.н., н.с. Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев).

Загребельный Игорь Васильевич – аспирант кафедры философии Полтавского национального педагогического университета им. В. Г. Короленко (Полтава).

Кавыршина Яна Владимировна – студент Донецкого национального технического университета (Донецк).

Капранов Сергей Витальевич – к.филос.н., с.н.с. отделения Дальнего Востока Института востоковедения им. А. Ю. Крымского НАН Украины (Киев).

Киреев Владимир Константинович – к.филос.н., консультант Управления региональной политики правительства Воронежской области (Воронеж).

Козловский Игорь Анатольевич – к.и.н., доцент кафедры философии факультета компьютерных наук и технологий Донецкого национального технического университета (Донецк).

Колесникова Татьяна Александровна – магистрант Донецкого национального технического университета (Донецк).

Кузнецов Валентин Андреевич – студент Одесского национального университета им. И. И. Мечникова (Одесса).

Кузнецова Анастасия Владимировна – магистрант Донецкого национального технического университета (Донецк).

Лихачев Вячеслав Андреевич – старший преподаватель кафедры истории гуманитарного факультета Национального университета «Киево-Могилянская академия» (Киев).

Назаренко Марія Сергіївна – к.филос.н., старший преподаватель кафедры философии Института философского образования и науки Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова (Киев).

Нечкасов Евгений Алексеевич – аспирант Института молодежной политики и социальной работы Новосибирского государственного педагогического университета (Новосибирск).

Панков Георгий Дмитриевич – д.филос.н., доц., профессор кафедры культурологии факультета культурологии Харьковской государственной академии культуры (Харьков).

Пастухов Антон Дмитриевич – студент Института социально-гуманитарных и политических наук С(А)ФУ им. М. В. Ломоносова (Архангельск).

Петлякова Майя Игоревна – магистрант Донецкого национального технического университета (Харцызск).

Ревяков Иван Сергеевич – н.с. Донецкого НИИ судебных экспертиз Министерства юстиции Украины (Донецк).

Сарапин Александр Васильевич – к.филос.н., доцент кафедры религиоведения философского факультета Киевского нациоального университета им. Т.Г.Шевченко (Киев).

Семеняка Елена Александровна – аспирант кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия» (Киев).

Сидорова Ксения Леонидовна – магистр религиовед (Донецк).

Сыроешкин Дмитрий Викторович – магистрант Донецкого национального технического университета (Донецк).

Ткаченко Александр Юрьевич – независимый исследователь (Ясиноватая).

Товбин Кирилл Михайлович – к.филос.н., доцент филиала Российского нового университета в г. Гагарин (Гагарин).

Трохимчук Екатерина Александровна – к.филос.н., старший преподаватель кафедры социальной философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Халиков Руслан Халикович – магистр религиовед, член «Украинского центра исламоведческих исследований» (Донецк).

Черткова Ксения Марковна – студент Донецкого национального технического университета (Горловка).

Шаповалова Елена Владимировна – преподаватель Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Шарафаненко Елена Сергеевна – член «Украинского центра исламоведческих исследований» (Донецк).

Щедрин Анатолий Трофимович – доктор культурологии, к. филос. н., профессор кафедры философии и политологии Харьковской государственной академии культуры, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплнин Института востоковедения и международных отношений «Харьковский коллегиум» (Харьков).

Юрченко Едуард Анатольевич – ассистент кафедры философии и педагогики Национального транспортного университета (Киев).

Ярмош Ольга Руслановна – магистрант Донецкого национального технического университета (Красноармейск).

Научное издание

ТРАДИЦИЯ
И
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

Материалы Круглого стола
«Феноменология религии и традиционализм М. Элиаде»
(посвященного 105-летию со дня рождения
Мирчи Элиаде)

Материалы Круглого стола
«Векторы традиционализма –
Восток, Ислам, Язычество»
(посвященного 115-летию со дня рождения
Юлиуса Эволы)

Составитель сборника – Р. Халиков
Компьютерная вёрстка – И. Каплан
Портреты М. Элиаде и Ю. Эволы на обложке – М. Зинякова